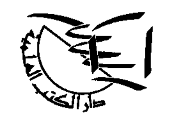
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة

تأليف
أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد
ابن رشد القرطبي الأندلسي
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

قدّم له وعلّق عليه
أحمد شمس الدين

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنّة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢ م

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان

رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ١١ ـ ٩٤٢٤ بيروت ـ لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban



ISBN 2-7451-3572-4
9 782745 135728 90000>

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com



تقديم

الحمد للّه وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد بن عبد اللّه، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد، فهذا كتاب «الكشف عن مناهج الأدلّة» لابن رشد نضعه بين أيدي القراء الكرام في طبعة جديدة، وهو كتاب تصدّى فيه ابن رشد لعرض آراء المتكلمين ونقد مذاهبهم الكلامية، وخاصة المذهب الأشعري، ثم برهن على مذهبه وآرائه، كما ناقش فيه أيضاً بعض المسائل الفلسفية والكلامية.

وقبل عرضنا للكتاب، نذكر فيما يلي ترجمةً للمؤلف تعرّف به وبشيوخه وتلامذته ومؤلفاته.

التعريف بابن رشد(١)

اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه:

اسمه ونسبه: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَد بْنِ أَحْمَد بْنِ رُشْدٍ القُرْطُبِيُّ، الأَنْدَلُسِيُّ الحَكِيمُ.

كنيته: يكنى أبا الوليد.

لقبه: يعرف بابن رشد الحفيد، وابن رشد الابن، وابن رشد الأصغر.

مــولــده:

ولد عام ٥٢٠هـ الموافق ١١٢٦م، وكان مولده ونشأته في قرطبة.

---

(١) انظر التكملة لابن الأبار (٢/ ٥٥٣)، وتكملة المنذري (ترجمة ٤٦٩)، والمغرب لابن سعيد (١٠٤)، والعبر للذهبي (٤/ ٢٨٧)، والوافي للصفدي (٢/ ١١٤)، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٦/ ١٥٤)، وشذرات الذهب لابن العماد (٤/ ٣٢٠)، والديباج المذهب لابن فرحون (٢/ ٢٥٧)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (٢١/ ٣٠٧ ـ ٣١٠).

أســرتــه:

من المعروف والثابت في كتب التراجم والتاريخ أن ابن رشد من أسرة عربية عريقة في الإسلام، وكانت أسرته من أشهر الأسر الأندلسية، حيث نبغ فيها كثير من العلماء.

فها هو جَدُّ ابن رشد: محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، المالكي، كان فقيهاً ذائع الصيت والشهرة، مقدماً على كثير من أهل عصره في الفقه والفتوى، ومرجعاً رئيسياً في النوازل والملمّات. كذلك برع جده في علم الفرائض والأصول. وفي سنة ٥١١هـ تولى القضاء بـ«قرطبة»، وعرف بقاضي الجماعة، وزادت شهرته في بلاد الأندلس، حتى جاوزت بلاد المغرب. كذلك جاء بعده ابنه أبو فيلسوفنا: أحمد بن محمد، ويكنى أبا القاسم، حيث سار على نهج أبيه في الدراسة، وطلب العلم، حتى ولي القضاء في «قرطبة».

صفات ابن رشد:

نقلت كتب التراجم كثيراً من صفات ابن رشد وشيمه وأخلاقه، وهي لا تعدو الصفات الحميدة، والأخلاق الفاضلة التي يتحلى بها العلماء الأجلاء. فلقد كان ـ رحمه اللّه ـ من أشد الناس تواضعاً، وأخفضهم جناحاً. وكان حسن الرأي ذكياً ذا نظر ثاقب، وبصيرة نافذة، وأفق واسع، حسن السيرة، عظيم القدر، شغوفاً بتحصيل العلوم، حتى حُكِي عنه أنه لم يدع النظر والقراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه بأهله.

وكان ابن رشد ـ كما حدّثتنا كتب التاريخ ـ من أكثر الناس استقلالاً برأيه، واعتداداً بشخصيته، حيث كان واثقاً بعقله، غير معتمدٍ عَلَى آراء الآخرين، ولم يكن من أرباب التقليد والاتباع، بل كان من أرباب الإبداع والتجديد، ولعل مؤلفاته وثروته العلمية الكبيرة لخير شاهد على ما نقول.

شيوخ ابن رشد:

تتلمذ ابن رشد على عدة مشايخ أجلاء من أئمة العلم في عصره في شتى العلوم والفنون، حيث درس الحديث على والده أبِي القاسم، وقرأ عليه «الموطأ» حفظاً. ودرس الطب على أبي مروان البلنسي، وأبِي جَعْفَر هارون، ودرس الفقه على الحافظ ابن محمد بن رزق، وأخذ كذلك عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وأبي عبد اللّه المازني، وأبي مروان بن مرة، وأبي بكر بن سمحون. وأخذ كثيراً من علوم الحكمة على أبي جعفر هارون.

تلاميذ ابن رشد:

مما لا شك فيه أن لابن رشد تلامذة كثيرين حملوا لنا علمه ومصنفاته، ونقلوا عنه آراءه وأفكاره، غير أن كتب التراجم لم تسهب في هذا الأمر، ونقلت لنا قليلاً من أسماء تلامذته هم: أبو محمد بن حوط اللَّه، وأبو الحسن بن سهل بن مالك، وأبو الربيع بن سهل، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلسان، والأستاذ أبو بكر بن يحيى القرطبي، وأبو جعفر أحمد بن سابق.

المناصب التي تقلَّدها ابنُ رشد:

تمتع ابن رشد بعناية بالغة، ومكانة مرموقة، في عهد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، حيث ولاه عدة وظائف مهمة في الدولة؛ فلقد تولى وظيفة القضاء بمدينة «أشبيلية» في عام ٥٦٥هـ ـ ١١٦٩م. وعين طبيباً خاصاً لهذا الخليفة في «مراكش» عام ٥٧٨هـ ـ ١١٧١م. وبعد فترة من الزمن تولَّى منصب قاضي القُضَاة في «قرطبة».

صلة ابن رشد بفلاسفة عصره:

ازدهرت الحركة الفكرية، والنهضة العلمية لدولة المُوَحِّدِينَ ـ وهي الدولة التي عاصرها ابن رشد ـ فظهرت مجموعة من نوابغ الفلسفة ومشاهير الفكر تسودهم روح الصداقة ورابطة الإخاء والمحبة والاكتفاء التي تعتمد على أساس قوي من الاتجاه الفلسفي.

لقد اتصل ابن رشد بأكبر المفكرين في عصره، وجمعت بينهم وبينه رابطة علمية فلسفية. فاتصل بابن طفيل، حيث جمعت بينهما الفلسفة والإلهيات، بل لقد كان لابن طفيل دور رئيسي في شهرة ومكانة ابن رشد لدى ملوك وأمراء الموحدين. واتصل كذلك بابن زهر؛ حيث جمعت بينهما دراسة الطب، فلقد ألف ابن رشد كتاباً في الطب سماه «الكليات»، درس فيه الأمراض بوجه عام، وكان يتمنى أن يؤلف كتاباً يشرح دقائق المسائل وجزئياتها، لكنه انشغل عن ذلك، فعهد بهذه المهمّة إلى صديقه ابن زهر، فوضع في تلك الجزئيات كتاباً سَمَّاهُ «التيسير في المداواة والتدبير». أما صلته بابن باجه فلم تكن صلة شخصية؛ حيث تتلمذ ابن رشد على كتبه في الفلسفة، ودرس آراءه وأفكاره الفلسفية، وكثيراً ما كان يورد في مؤلفاته اسمه بعبارات الإعجاب والمدح والتوقير.

مَكَانة ابن رشد العلمية:

بلغ ابن رشد مرتبة عالية، ومكانة مرتفعة بين الفلاسفة المسلمين، حتى كان حقاً خِتاماً طيباً لحلقة الفلاسفة الكبار في الإسلام، وكان صلة بين التراث الفلسفي الإسلامي، وبين النهضة الأوروبية الحديثة.

ولم تقتصر مكانته الرفيعة على الفلسفة فحسب، بل كان مضرب المثل في الطب والفقه، ومختلف العلوم والفنون الأخرى، كعلم الخلاف، وعلوم العربية وآدابها، وعلم الكلام، وعلم الفلك.

يقول المستشرق الغربي «رِينَان» في كتابه «ابن رشد والرشدية»: «ابن رشد يعرف ما يعرفه الآخرون، يعرف الطب، أي: جالينوس، والفلسفة، أي: أرسطو، وعلم الفلك: أي: المجسطي، يضيف إلى ذلك درجة من النقد النادر في الإسلام، ويضيف الفقه إلى دراسته اليونانية ككل مسلم صالح، يحفظ «الموطأ» على ظهر القلب، كما يضيف الشعر ككل عربي نجيب».

مصنفات ابن رشد:

ترك ابن رشد ثروة علمية غزيرة الإنتاج، تنوعت في مختلف العلوم والفنون، حيث قام بتأليف الكتب والمصنفات، وشرح، ولخص كثيراً منها. غير أن كثيراً من هذه الكتب قد ضاعت مع ما ضاع وأُحْرِقَ من كتب الفلاسفة، نتيجة للهجوم الشديد، والعداء السَّافر الذي واجهه الفلاسفة آنذاك. لكننا في هذه السطور القليلة سنذكر بعض الكتب التي وصلتنا، والتي أخذت شهرة واسعة، وتداولها الناس.

يمكن تقسيم مؤلفات ابن رشد إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: قسم يضم مؤلفات شخصية ظهرت فيها براعة ابن رشد، ومقدرته العقلية.

ثانياً: قسم يضم شروحاً لما غمض من المسائل، أو خفي على القُرَّاء.

ثالثاً: قسم يضم تلخيصات لتقريب وتسهيل المسائل.

ففي مَجَال عِلْم الكَلام: صنف ابن رشد كتاب: «فَصْل المَقَال فِيمَا بَيْنَ الحِكْمَةِ والشَّرِيعَةِ مِنَ الاتِّصَالِ». ويكشف هذا الكتاب عن المنهج الأساس الذي بنى عليه ابن رشد بحثه في المشكلات الفلسفية.

وكتاب «منهاج الأدلة في عقائد الملّة» أو «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»؛ ألفه ابن رشد في «أشبيلية» عام ٥٧٥هـ ـ ١١٧٩م. وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

وفي مجال الفلسفة: صَنَّف ابن رشد كتاب «تهافت التهافت»؛ حيث رد فيه على آراء الغزالي، ونقض حججه التي أوردها في «تهافت الفلاسفة»، وبناء على ذلك أرسى ابن رشد دعائم الفلسفة، وأفصح في هذا الكتاب أيضاً عن كثير من آرائه الفلسفية.

وهنا كتابان هما «التحصيل»، و«المقدمات»، نسبهما بعض المؤرخين لابن رشد، لكن التحقيق في المسألة يثبت أن هذين الكتابين لابن رشد الجد الذي هو جد ابن رشد الحفيد.

وفي مجال الطب: صنَّف كتاب «الكليات»، وذلك قبل عام ٥٥٨هـ ـ ١١٦٢م. وتأثر ابن رُشد في هذا الكتاب بأفكار أرسطو الفلسفية، ونظرياته في الطب، وفي هذا الكتاب أيضاً نجد أن ابن رشد نقد بعض النواحي العلاجية عند السابقين، ثم عرض لآرائه وأفكاره في ذلك.

وفي مجال النحو: صنَّف ابن رشد كتاب «الضروري في النحو».

وفي مجال الأصول: صنَّف ابن رشد كتاب «مختصر المستصفى» وهو اختصار لكتاب «المستصفى» للغزالي.

وفي مجال الفقه: صنَّف كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

وله كتب أخرى، منها: «الحيوان»، و«المسائل» في الحكمة، و«جوامع كتب أرسطاطاليس» في الطبيعيات والإلهيات، و«تلخيص كتب أرسطو»، و«علم ما بعد الطبيعة»، و«شرح أرجوزة ابن سينا» في الطب، و«تلخيص كتاب النفس»، ورسالة في «حركة الفلك».

وفاة ابن رشد:

حدثتنا كتب التاريخ والتراجم أن ابن رشد كان على صلة وثيقة بالمنصور، لكن هذه الصلة لم تدم طويلاً، حيث اتهم ابن رشد بالزندقة والإلحاد، فتغير موقف المنصور منه، فنفاه إلى «مراكش»، وأحرق بعض كتبه، وبعد فترة رضي عنه، وأذن له في العودة إلى وطنه. لكن المنية عاجلته في «مراكش»، فمات هناك، ونُقِلَتْ جثته إلى «قرطبة». وهكذا أُسْدِلَ الستار على حياة مليئة بالكفاح العلمي والنضال الفكري، وخبا نجم طالما سطع، وملأ سماء الفكر نوراً ومعرفة، لكن مؤلفاته ستظل في قلوبنا محفورة إلى الأبد ونجوماً يُهتدى بها من عثرات الظلام.

وكان يوم وفاته هو اليوم التاسع من صفر عام ٥٩٥هـ ـ ١١٩٨م، عَنْ عُمْرٍ يناهز الثمانين عاماً.

تحليل كتاب
«الكشف عن مناهج الأدلة»

نقتبس فيما يلي نصًا تحليليًا كتبه الدكتور محمود قاسم. ولأهمية هذا التحليل ننقله حرفيًا كما جاء، قال[1]:

حقاً سُبق ابن رشد في محاولة التوفيق بين الدين والعقل. وربما كانت محاولة الغزالي في هذا الصدد أحق المحاولات بأن يشار إليها. لكن فيلسوف قرطبة الذي يُظن عادة أنه خصم لدود للإمام الغزالي، قد فاق صاحبه في التوفيق بين الدين والفلسفة. ونقول هذا الرأي بناء على النتائج التي وصلنا إليها في دراسة منهج كل من هذين الفيلسوفين العظيمين. وليس من هدفنا أن نعرض لمحاولة الإمام الغزالي هنا، ويكفي أن نحيل إلى بحث نشرناه في هذا الموضوع، تحت عنوان «العقل والتقليد في مذهب الغزالي»، وهو بحث ألقيناه في مهرجان الغزالي بدمشق عام ١٩٦١. وقد نشر ضمن البحوث التي ألقيت في هذا المهرجان.

ومهما يكن من شيء، فإن النقطة الهامة التي يتفق فيها هذان الفيلسوفان، تنحصر في موقفهما من علم الكلام وعلمائه. فقد أخذ كلاهما على علماء الكلام أنهم أهل جدل وشغب؛ بل قال الإمام الغزالي إن الشر إنما نبغ في هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة اللّه الواسعة وأن يجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين. وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه في الرأي. ثم تجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين إذا لم يؤمنوا بمنهجهم في البرهنة على العقائد الإسلامية، مع أن الإيمان الذي يكتسب عن طريق الجدل والتشعيب والتفريع لا يرقى، بحال ما، إلى قوة إيمان العامة.

أما ابن رشد فقد أراد أن يبرهن برهنة تفصيلية على فساد مناهج علماء

---

(١) انظر نصّ الدكتور محمود قاسم في مجلة تراث الإنسانية (المجلد الخامس، ص ١٥٥ ـ ١٦٥).

الكلام، وأن يبين كيف تصدع الصرح، وتشتت الفكر، وتفرقت هذه الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصرافهم إلى تكفير بعضهم بعضاً، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللجج والتظاهر بالمعرفة ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشريعة الحقة.

وفي رأينا أن علماء الكلام، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين، من أمثال الكندي وابن رشد، فإنهم لم ينصفوا أنفسهم ولم ينصفوا الفلاسفة. فقد كان منهج الكندي وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم في كثير من المسائل؛ بل نقول إن منهجهم كان منهجاً واهياً؛ لأنه منهج جدل لا منهج إقناع، بل هو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم بدليل أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة، واختلفوا فيما بينهم، ولم يفطنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد، وهو أن خلافهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم إياها.

وفي كتاب مناهج الأدلة، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التي فرقت بين الأشعرية والمعتزلة مشكلات مزعومة، بل هي مشكلات لفظية، وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب الخلاف بينهم، أو ما يدعو إلى التراشق بالكفر.

لقد اختلف علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات اللّه سبحانه، كما اختلفوا في مسألة الجهة وفي إمكان أو استحالة رؤية اللّه تعالى في الحياة الأخرى، وفي الحسن والقبيح، ولم يتفقوا في مسألة العدل والجور والقضاء والقدر الخ فأراد ابن رشد أن يبين لهؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية مطابقة للعقل، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف. ولنعرض الآن للمسائل التي عالجها هذا الفيلسوف الديني في كتابه:

المسألة الأولى: أدلة وجود اللّه.

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود اللّه لا يعتمد على العقل؛ بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحي. وهؤلاء هم أهل الظاهر، الذين كانت لهم الغلبة في بلاد الأندلس وفي المغرب في العصر الذي عاش فيه ابن رشد. وكأن هؤلاء الذين يحقرون من شأن العقل، يظنون أن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم، ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال، كما فعل علماء الكلام، بل قال في شأنهم إنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم في معرفة وجود اللّه فما عليهم إلا أن

يؤمنوا به بالطريقة التي يرتضونها. ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم، فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التي دعا اللّه فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل: «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها ﷺ للجمهور، وهذا هو أقل الوجود. فإذا وجد ففرضه الإيمان باللّه من جهة السماع».

أما علماء الكلام، من أشعرية ومعتزلة، فقد زعموا أنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود اللّه، فاستخدموا دليلين شهيرين عند دارسي علم الكلام، أي علم التوحيد وهما:

أ ـ دليل الجوهر الفرد:

ويتلخص في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا. لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ. وهذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد. وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة. وهذه الأحوال هي التي يطلقون عليها اسم الأعراض. وهي حادثة لأنها متغيرة. وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن لا بد أن تكون حادثة مثلها، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، حسب مبدأ مشهور لديهم. ولما كانت الجواهر حادثة، فالأجسام حادثة، ثم العالم حادث ولا بد له من محدث وهو اللّه.

ويناقشهم ابن رشد في هذا الدليل، فيرى أولاً أنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة، هي نظرية الذرة التي قال بها ديمقريطس. ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشاعرة، أي أنها كانت سبيلاً إلى إنكار وجود اللّه وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً بحتاً. هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها. فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر، فهل يتبين لنا عن طريق الحس أو التجارب أن الزمان له أول وآخر؟ وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول بقدم العالم، ولكنه يريد القول بأن أهل علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية.
ولو سلمنا أن العالم حادث، بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات؛ إذ يبقى أن نسأل: لماذا حدث العالم في لحظة دون أخرى، وهل طرأ على الإرادة الإلهية التي رأت إيجاده في هذه اللحظة أو تلك، عزم أو تصميم جديد؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات؟ ربما وجدوا حلولاً أخرى أكثر

تعقيداً وتفريعاً، ولو سلمنا لهم أن ردودهم حاسمة، فيبقى أن نسأل: هل هذه هي الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التي جاءت في القرآن الكريم؟ والحق، كما يقول ابن رشد، أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً: «وطريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري». وهي ليست برهانية؛ لأن البرهان المنطقي هو الذي يفرض نفسه على العقول في مختلف مستوياتها، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالاً، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً. وهي غير شرعية، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوي على دليل الجوهر الفرد.

ب ـ دليل الممكن والواجب:

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب، وهو يتخلص في أن كل ما يوجد في العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه؛ بل العالم نفسه يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه. وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق اللّه عالماً أفضل من هذا العالم الحالي. وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل، وأن يهبط اللهب إلى أسفل بدلاً من أن يصعد إلى أعلى الخ ومتى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولا بد له من محدث. وقد خيّل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل قوي لأنه يبرهن في الوقت نفسه على حرية الإرادة الإلهية المطلقة.

لكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا الدليل، فيرى أنه ليس عقلياً ولا شرعياً. أما أنه ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية، كما يتنافى مع روح العلم. فنحن نجد أن الواقع يكذبهم؛ لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة، ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها اللّه في الكون. فهم يريدون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية التي خلقها اللّه. وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب في أن الحركة شرقية أو غربية فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجود. فهناك إذن، كما يرى ابن رشد، أسباب للحركات السماوية. وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس معنى ذلك أن الحركات جائزة. وفي الجملة يعتقد ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلهم بالقوانين سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن.

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العامي الذي يرى شيئاً مصنوعاً، فيعتقد أنه يمكن أن يكون على نحو آخر مخالف لما هو عليه، مع أدائه لنفس الوظيفة التي صنع من أجلها: «ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر، عند النظر في هذه الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كلّ ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه، الذي صنع من أجله»!!

وليس دليلهم، من جانب آخر دليلاً شرعياً، لأنه ينتهي إلى إنكار حكمة اللَّه وعنايته بما خلق. إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة فانتهوا إلى إنكار الحكمة. هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق، وهذا هو رأي الماديين الملحدين: «وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع، وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن، كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيماً، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك».

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التي تعلّلوا بها. فإنها بمأمن من كل شبهة، وذلك لأن اللَّه سبحانه يريد كل شيء عن علم تنكشف له به جميع الكائنات في جميع لحظات الزمن. وإرادته سبحانه تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التي تتردد بين عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنساني وعجزه عن معرفة ما سيقع في المستقبل.

ثم إذا نحن سلمنا أن دليلهم منطقي وليس مخالفاً للشرع فإن نفس الشبهات، التي أثارها الدليل السابق ستطل برأسها مرة أخرى؛ إذ لنا أن نتساءل: ولماذا أراد اللَّه أن يحدث العالم الممكن في لحظة دون أخرى؟ ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على هذه الشبهة كلها، فيبقى بعد ذلك كله أن القرآن الكريم لا يحتوي على هذا الدليل الذي لا يقنع أبداً أو لا يقنع إلا بشق الأنفس.

كذلك نقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود اللّه، وهو الدليل الذي يعتمد على الحدس الصوفي فقال: إن الدين الإسلامي جاء لجميع الناس لا لطائفة خاصة، هذا إلى أن الآيات التي تحث على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التي يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة.

إذن فما هي الأدلة التي يرتضيها ابن رشد؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هي أدلة العقل ويريد بها:

أ ـ دليل العناية الإلهية:

فقد ثبت بالبداهة الحسية وبالعقل أيضاً أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بها الإنسان. وليس من الممكن أن تكون ملاءمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق. حقاً قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذه محوراً للكون. نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه. وقد تبدو هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه، ويأبى أن يعترف بأن اللّه كرَّمَهُ، بأن جعله بشراً. لكن كثرة العلماء الذين يكابدون مشقة العلم يجزمون بأن هناك عناية بما في هذا الكون، وأن هذه العناية لا يجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة.

والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرة العقلية السليمة. وهنا يستشهد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن.

ب ـ دليل الاختراع أو السببية:

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح. فإن ظاهرة الاختراع بينة في الحيوان والنبات، بل في جميع أجزاء العالم، وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة، وما كان مسخراً فلا بد من أن يكون مخلوقاً. وهذا الدليل يشبه سابقه في أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التي أودعها اللّه في هذا الكون. ثم هو برهان الشرع في الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التي وردت في هذا المعنى[١].

فهل هناك من ريب إذن في أن أدلة ابن رشد على وجود اللّه تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكايسوا بالمعرفة، وألّا يتباهوا بالجدل والتفريع في غير ما يجدي؟ ومما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أنّ القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين في كثير من آياته.

(١) انظر النص الأول: مناهج الأدلة في عقائد الملة. طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص١٥٢.

المسألة الثانية: الوحدانية.

لقد اعتمد علماء الكلام، أشعرية ومعتزلة، على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحدانية الله، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله عز وجل: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]. ثم استنبطوا من ذلك دليلاً جدلياً مشهوراً يسمى بدليل التمانع، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات في آن واحد.

ويتلخص في أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلفت الآلهة. فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثاني ألا يوجده، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات: فإما أن تتم إرادة كل منهما، وإما ألا تتم إرادة أي منهما، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر. فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً في آن واحد، وعلى الاحتمال الثاني يكون العالم لا موجوداً ولا معدوماً، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذي تتم إرادته هو الإله حقيقة، لأن الآخر عاجز، والعاجز لا يكون إلهاً.

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً، لكنه ليس كذلك؛ إذ لنا أن نتساءل: ولماذا لا يتفق الإلهان بدلاً من أن يختلفا، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفقون، فتكون نتائج اتفاقهم جودةً في العمل ودقة في الصنع!! مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً؛ بل هو مجرد دليل خطابي يراد به الإقناع، لأنه من الجائز الاتفاق على خالق العالم بنظامه الذي نشاهده.

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل في برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطي المنفصل، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلاً، وهو المنهج العلمي الحديث الذي أظهر إنتاجه المذهل في الكشوف العلمية المعاصرة. فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، يمكن عرضه على النحو البرهاني الآتي: لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً. إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته. وأما قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ فمعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكنا نرى عالماً واحداً متقناً، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلهة مختلفة الأفعال.

وأما قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف. ومعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلٰهان تتحد أفعالهما، إذ لو كان هناك إلٰهان يفعلان فعلاً واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة. فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلاً يتجه إليه الطعن. وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوي على قياس شرطي منفصل، مع أنها تنطوي على قياس شرطي متصل «وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية إن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد؛ إذ قسّموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم، فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل. . . والدليل الذي في الآية هو الذي يُعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين».

المسألة الثالثة: مشكلة الصفات والذات.

لقد سوى المعتزلة بين ذات اللّٰه وصفاته، خوفاً من أن يؤدي القول بتعددها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود، والعلم، والحياة، وقالوا إن كل صفة منهما قائمة بذاتها، فالوجود هو الأب، والعلم هو الابن، والحياة هي روح القدس. ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات؛ لأن العلم غير الوجود، والوجود غير الحياة الخ ثم قالوا إن صفات اللّٰه زائدة على الذات وقائمة بها. فلما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها في آن واحد، وفي هذا تشبيه للخالق بالمخلوق؛ لأن للإنسان ذاتاً وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها؟ قالوا ليست الصفات هي هو، وليست هي غيره. فقيل لهم إن في ذلك نوعاً من التناقض فلم يجدوا حلاً.

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا في الدين، وفتحتا باب الفتنة من غير ما يدعو إلى ذلك الشر كله؛ ولا سيما أن محنة خلق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجدلي بين الفريقين.

ومن قبل، قال الإمام الغزالي: إذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلٰهية فكيف ندعي معرفة حقيقة الصفات الإلٰهية؟ ومن بعد قال ابن رشد «قول من قال إن علم اللّٰه وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها

الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق»[١]. «وإذا كان هذا هكذا فإذاً الذي ينبغي أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً، وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يُعن بالصنائع البرهانية، وسواء حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له. فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا»[٢].

المسألة الرابعة: مسألة الجهة والجسمية والرؤية.

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية. فقد اعتقد بعض السُذَّج من المسلمين أن اللّه جسم لا يشبه الأجسام. وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات. في حين أن كلاً من الأشعرية والمعتزلة ينفون الجسمية، وإن كان الأشعري أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة. أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا يُصرِّح للجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها. هذا إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود اللّه في جهة معينة. وتلك في الحق إحدى المشكلات الحقيقية التي تعثر فيها ابن رشد. وأياً كان الأمر فإن المعتزلة تنفي الجهة لأنها نفت الجسمية؛ في حين أن الأشعرية تنفي الجسمية وتؤكد الجهة، مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية لجأوا في مسألة الرؤية التي ترتبط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج سوفسطائية. أما حجج المعتزلة فتتلخص في أن إثبات الجهة للّه تعالى معناه القول بأنه في مكان، وهذا يؤدي إلى الجسمية. ولذا أوّلوا جميع الآيات التي جاءت تثبت الجهة في القرآن، من مثل قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [الجمعة: ٥]، إلى غير ذلك من الآيات، كما أولوا أحاديث الرسول التي جاء فيها أن اللّه ينزل إلى السماء الأولى وقالوا إنها أحاديث آحاد.

أما الأشعري فإنه لما أثبت للّه وجهاً ويدين، وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان، فقد مال إلى المشبهة، وأثبت الجهة، ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التي أشرنا إليها، ولما رفض

(١) تهافت التهافت. طبعة بيروت ص٣٥٤.

(٢) مناهج الأدلة ص١٦٧.

تأويل المعتزلة للآيات. أخذ يجادلهم لكي يقهرهم على القول بأن اللّه لو كان في كلّ مكان، كما يقولون، لكان في كل جزء من أجزاء العالم، وفي بطن مريم أيضاً. وهذا مثال لما قد ينتهي إليه اللجج الذي لا تقوده الرغبة في الوصول إلى الحقيقة. غير أن أتباع الأشعري من المتأخرين مالوا إلى رأي المعتزلة، على حد ما يذكر ابن رشد. فهو يقول: «وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة، من أول الأمر، يثبتونها للّه سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية. كأبي المعالي، ومن اقتدى به»(١).

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة، ولكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعري، واستدل على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التي استدل بها المشبهة وأبو الحسن الأشعري، وتلك نقطة قلقة في مذهبه، لأنه ينكر الجسمية والرؤية البصرية، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة، وهو متأثر هنا بفلسفة أرسطو. وقد حاول أن يجد مفراً من هذا التناقض. فجعل يفرق تفرقة سوفسطائية بين الجهة والمكان، حتى إذا قيل له كيف يمكن أن نتصور إلهاً غير جسمي يوجد في جهة معينة؟ لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض، وبأنه يجب أن ننهى الجمهور عن البحث في أمر الجهة. وهو في هذه النقطة الأخيرة محق لأن مسألة الجهة من أدق المسائل، وهي من أمور الغيب التي يجب التفويض فيها.

أما في مسألة رؤية اللّه في اليوم الآخر، تلك المسألة التي ترتبط دون ريب بالجهة، فنجد أن المعتزلة ينفونها، لأن شروط الرؤية البصرية إنما هي خاصة بالأجسام، واللّه ليس بجسم، ولذلك تأولوا الآيات التي تثبت الرؤية، وقالوا: إن المراد بالرؤية مزيد علم يفيضه اللّه على قلوب المؤمنين في الحياة الأخرى.

لكن الأشعري كان على وفاق مع نفسه، لأنه لما أثبت الجهة، لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية، وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يؤول بعض الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية، فقال إن الأشياء لا تُرى من حيث هي أجسام أو ألوان وإنما تُرى من حيث أنها موجودة، ولما كان اللّه موجوداً إذن هو يُرى، ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تقنع أتباع الأشعري، فإنا نجد المتأخرين منهم اقتربوا من

(١) نفس المصدر ص١٧٦.

المعتزلة، عندما نفوا وجود اللّه في جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين، وقالوا من الممكن أن يخلق اللّه لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية. وهكذا يصبح الخلاف بين الفريقين لفظياً، لأن الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية، علماً، ولهذا يقول الإمام محمد عبده: إن العلماء قد اتفقوا على نفي الرؤية بالوجه، لأنهم يعترفون أن اللّه مخالف للحوادث، وأنه ليس جسماً ولا يوجد في جهة.

وقد نقد ابن رشد رأي الأشعري[1] ومال إلى رأي المعتزلة، وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع «لأنه إذا قيل... إنه نور وإن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك، ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرّح لهم به، أعني الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفروا بالمصرح لهم بها، فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل»[2].

المسألة الخامسة: مسألة العدل والجور والقضاء والقدر.

وهي إحدى المسائل الهامة التي فرقت بين المسلمين، وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة، مع أن الأمر لا يقتضي خلافاً ولا خصومة. فالمعتزلة الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل يرون أن هذه الصفة صفة كمال، وهي تهدف إلى نفي الظلم عن اللّه سبحانه. فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية، وهي لا تخالف ما يقتضيه العقل الذي يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر. وإذاً فيجب ألا يأمر اللّه بالقبيح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير. واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع، وجاءت الرسالات مؤكدة ومعينة له. ولما كان اللّه عادلاً حكيماً فهو يريد الخير لعباده. وربما غلت هذه الطائفة عندما قالت بأنه يجب على اللّه أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب في حقه تعالى عندما يوجبون عليه فعلاً من الأفعال. وأياً كان الأمر فإنهم يقررون أن اللّه لا يريد الشر لعباده وإلا لكان ظالماً. ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم.

---

(١) انظر النص الثاني.

(٢) مناهج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص١٩١.

أما الأشعري فسلك مسلكاً مضاداً، فقال بالحرية الإلهية التي لا تخضع لشريعة. فلله أن يخلّد الأنبياء في النار والكفار في الجنة، لأن إرادته مطلقة، وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض، ودليل ذلك أنه ليس كل ما في العالم خيراً بل فيه شر كثير، وقد ابتلي المسلمون بأمثال الحجاج وزياد ابن أبيه. ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً في العالم فاللّه مريد له. فهو يريد الكفر لعباده العاصين، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته، أي أن العبد ليس له اختيار فيما يريده اللّه له من طاعة أو عصيان.

ثم جعل يكفر المعتزلة، ويتهمهم بالزندقة واتباع المجوس الذين يقولون إن اللّه لا يقدر على الشر. ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية. فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويلها دون عسر. أما الحجج العقلية فترتكز كلها على فكرته عن الإرادة المطلقة. غير أننا نستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لا تقف أمام النقد. وهي تشترك جميعها في هذا الأساس وهو إنكار حرية العبد واختياره، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يردها أو لم يخلقها، بل أرادها اللّه له وفرضها عليه.

فلما جاء ابن رشد، رفض رأي الأشعرية قائلاً إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع. أما أنه مضاد للعقل فذلك ما تشهد به البداهة فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة. وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح. ولذا كان أهلاً للثواب أو العقاب. أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التي تصف الظلم بالقبح أو الشر من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [النساء: ٤٠].

ومع ذلك، فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها. فاللّه يخلق الخير والشر جميعاً، لكنه يخلق الخير من أجل الخير، ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير: «فلم يكن بدٌّ، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين إما ألا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل؛ وإما أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل، أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل. وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال سبحانه

حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشراً، وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه»(١).

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجور، لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلاً للثواب والعقاب! في حين أن الأشعرية يقولون بنظرية الكسب، وهي نظرية غريبة غامضة، حتى قال الأشعرية المتأخرون «أخفى من الكسب عند الأشعري» وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا إن معناها هو الآتي: إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما فإن اللّه يخلق له القدرة على الفعل في اللحظة التي يريده العبد فيها فتقترن به قدرة العبد. ويسمى هذا عندهم كسباً وهذا يبرر فكرة الثواب والعقاب عندهم أيضاً.

ولما أراد الأشعري أن يستدل لوجهة نظره اعتمد على الآيات التي استشهد بها أهل الجبر المحض لكي يبرهنوا على أن الإنسان لا قدرة له، من مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] وقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] مما يدل على أن الأشعري، في الحق: أقرب إلى الجبر المحض منه إلى أي شيء آخر. لكن الأشعري إذا قال إن قدرة العبد لا بد أن تقترن بالفعل الذي يخلقه اللّه حتى يوجد الكسب، أمكن للآخرين أن يقولوا إن وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضروري أيضاً في وجود فعل القتل، فهل قال أحد إن السكين يجب أن تكون مسؤولة بدلاً من صاحبها الذي استخدمها؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو معقدة، إذ لا يخلو رأي كل فريق من هذين الفريقين المتعارضين من حجج وجيهة. فرأي المعتزلة يتفق مع القيم الأخلاقية، ورأي الأشعرية يتسق مع القدرة الإلهية. أو ليس من الممكن أن نجمع بين الأمرين وأن نرفع هذا التناقض الذي يكاد تتمزق له بعض النفوس؟

إن هذه المحاولة التي نتحدث عنها هي تلك التي قام بها ابن رشد. فهو يرى أن كلاً من المتخاصمين أدرك جانباً من الحقيقة وجانباً من الخطأ، لذلك نجده يعرض لهذه المشكلة صراحة، ويعترف بأن القرآن الكريم نفسه يحتوي

(١) نفس المصدر ص٢٣٥، ٢٣٦.

على آيات صريحة في الجبر وأخرى ليست أقل صراحة في حرية اختيار الإنسان. فمن الآيات الأولى قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] وقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الحديد: ٢٢] ومن الآيات الثانية قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، بل إن بعض الآيات تحتوي على الجبر وحرية الاختيار في آن واحد، مثل قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] وليس هذا التناقض الظاهري وقفاً على الآيات القرآنية؛ بل هو ملموس أيضاً في الأدلة العقلية، لأن في القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقاصاً من قدرة اللّٰه، وهو خالق كل شيء، والقول بأن اللّٰه خالق كل شيء يتعارض مع مسؤولية المطيع أو المذنب. فهذا التعارض هو السبب في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وهو الذي دعا كل فريق إلى تكفير الآخر، وهو في الوقت نفسه الخلاف الذي يرى أبو الوليد بن رشد أنه لم يأت عبثاً أو مصادفة، بل جاء في القرآن لكي يوحي إلى العلماء بالحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر.

والحل الصحيح الذي اهتدى إليه ابن رشد هو أن إرادة الإنسان، وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها اللّٰه في الكون. ويمتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية، وهي فكرة السنن والقوانين، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً، بل نستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره، لأنه يستخدم قدرته في حدود ما خلق اللّٰه، وكلما اختار طريقاً معيناً في حياته، أصبح مجبراً إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلة التي تتناسب مع هذا الطريق. وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله: «وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبّر عنها بقدر اللّٰه... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليها، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود... وليس يُلْفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها اللّٰه تعالى في داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي

في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه اللّه تعالى على عباده»[(١)] والحق أنه يجب أن نبدي إعجابنا بهذا الرجل الذي استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية في القرن الثاني عشر الميلادي، في حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمي من أحدث المخترعات العلمية.

المسألة السادسة: بعث الرسل.

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة في استخدامهم المعجزات المادية دليلاً على النبوة، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمه والأبرص؛ وانقلاب العصا حية، معجزات برّانية، تصلح لإقناع الجمهور الذي يرى أن من تظهر على يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً في ادعائه للرسالة. أما المعجز الحقيقي في نظر ابن رشد، وهو المعجز الذي يسميه «الأهلي والمناسب» أو الذي يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجواني، فهو التشريع الذي جاءت به الكتب المقدسة ولا سيما القرآن الكريم إلى جانب صفات النبوة التي تحققت فيمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية[(٢)]. انتهى.

---

(١) نفس المصدر ص٢٢٦، ٢٢٧.

(٢) انظر النص الثالث.

بسم الله الرحمن الرحيم

[خطبة الكتاب]

عونك اللهم يا رب، وصلى اللّه على سيدنا محمد وآله وسلم.

قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد رضي اللّه عنه ورحمه بمنّه:

وبعد حمد اللّه الذي اختص من يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شرعته واتباع سنته، وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملّته، وتحريف المبطلين من أمته، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن اللّه ورسوله به. وصلواته التامة على أمين وحيه، وخاتم رسله، وعلى آله وأسرته.

[المقدمة]

فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا[١]، في قول أفردناه، مطابقةَ الحكمة للشرع، وأمرَ الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء[٢]. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي رضي اللّه عنه: «حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب اللّه ورسوله»[٣]، فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ، بحسب الجهد والاستطاعة.

فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الاضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى[٤]، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عُدُول عن مقصد الشارع ﷺ. وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية[٥] وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة. و[الطائفة]

---

(١) يشير إلى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

(٢) التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين الجمهور والعلماء هو في درجة المعرفة ونوعيتها، فالجمهور يدركون الأشياء بالمعرفة القائمة على الحس وضرب الأمثال والتصويرات، أما العلماء فيزيدون على ذلك باستخدامهم للبرهان وللقضايا المنطقية لربط الأمور بعضها ببعض واستنتاج ما يلزم منها. وسيأتي قوله في الصفحة ٤٥: «وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل... الخ» فانظره هناك.

(٣) ذكره البخاري في صحيحه (كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا) تعليقاً من حديث عليّ بلفظ: «... بما يعرفون، أتحبّون...».

(٤) التي كانت في زمن النبي ﷺ والصحابة.

(٥) نسبة إلى مؤسس مذهب الأشاعرة أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدّم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم. توفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ.

التي تسمى المعتزلة[١]، والطائفة التي تسمى بالباطنية[٢]، والطائفة التي تسمى بالحشوية[٣].

(١) المعتزلة: ويسمّون أيضاً «القدرية» ذكر البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٧٨) فرقهم العشرين. وفي التعريفات للشريف الجرجاني (ص١٧٤) «القدرية: هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير اللّه تعالى». أما عن تسميتهم فقد قال أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة عن أصول الديانة (ص٧١، ٧٢): «مسألة: وزعمت القدرية أنّا نستحق اسم القدر، لأنا نقول: إنّ اللّه عزّ وجلّ قدّر الشرّ والكفر، فمن يثبت القدر كان قدرياً دون من لم يثبته. يقال لهم: القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عزّ وجلّ وأنه يقدر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللغة، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ، دون من يقول إنه يصاغ له، والنجار هو من يضيف النجارة إلى نفسه، دون من يزعم أنه ينجر له. فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية، ولم نكن نحن قدرية لأنا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عزّ وجلّ ولم نقل إنا نقدرها دونه وقلنا إنها تقدر لنا».
قال الأشعري: «جواب: ويقال لهم: إذا كان من أثبت التقدير للّه عزّ وجلّ قدرياً فيلزمكم إذا زعمتم أن اللّه عزّ وجلّ قدر السماوات والأرض وقدر الطاعات أن تكونوا قدرية، فإذا لم يلزم هذا بطل قولكم وانتقض كلامكم».

(٢) تطلق الباطنية على الصوفية، وتطلق أيضاً على السبعية وهم فرقة من غلاة الشيعة؛ ويلقبون أيضاً بالإسماعيلية لانتسابهم إلى محمد بن إسماعيل، وقيل: لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق، وبالقرامطة لأن أولهم رجل يقال له حمدان قرمط، وبالخرّمية لإباحتهم المحرمات والحرام، وبالبابكية لأن طائفة منهم تبعت بابك الخرمي في خروجه بأذربيجان، وبالمحمّرة للبسهم الحمرة في أيام بابك أو لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميراً، وبالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره، قالوا: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة، انظر كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢٠٦، ٢/ ٣٧٣ ـ ٣٧٥).

(٣) الحشوية: بسكون الشين وفتحها؛ وهم قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسم وغيره. قال السبكي في شرح أصول ابن الحاجب: الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل، يجرون آيات اللّه على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدهم يتكلمون كلاماً فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء، فهم حشوية بفتح الشين.
وقيل: سموا بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم. والجسم حشو، فعلى هذا القياس فيه الحشْوية بسكون الشين نسبة إلى الحشو. وقيل: المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها، بل يؤمنون بما أراده اللّه مع جزمهم بأن الظاهر غير مراد، ويفوضون التأويل إلى اللّه. وعلى هذا إطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن، لأنه مذهب السلف انتهى.
وقيل: طائفة يجوزون أن يخاطبنا اللّه بالمهمل، ويطلقون الحشو على الدين، فإن الدين يتلقى من الكتاب والسنّة، وهما حشو، أي واسطة بين اللّه ورسوله، وبين الناس. كذا ذكر الخفاجي، في سورة البقرة، في حاشية البيضاوي، في تفسير قوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم =

وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في اللّٰه اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نَزَّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصِد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تُؤُمِّلت جميعُها وتُؤُمِّل مقصِدُ الشرع ظهر أن جلَّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة.

وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، ﷺ، دون ما جُعِل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قِبَل التأويل الذي ليس بصحيح.

= مِنِّي هدًى فَمَن تَبعَ هُداي فلا خوفٌ عليهم ولا هُم يحزنون﴾ الآية. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٥٤٣).

[القول في الذات]

[١ ـ إثبات الصانع]

وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في اللّه تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب الغزيز. ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تُفضي إلى وجود الصانع، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها المكلف.

وقبل ذاك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك[١]، فنقول:

[طرق إثبات الصانع عند الفرق المشهورة]

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية، فإنهم قالوا: إن طريق معرفة وجود اللّه تعالى هو السمع لا العقل[٢]. أعني أن الإيمان بوجوده الذي كُلِّفَ الناسُ التصديقَ به يكفي فيه أن يُتَلَقَّى من صاحب الشرع ويُؤْمَنَ به إيماناً، كما يُتلقى منه أحوالُ المعاد وغيرُ ذلك مما لا مدخل فيه للعقل.

وهذه الفرقة الضالة، الظاهرُ من أمرها أنها مُقَصِّرةٌ عن مقصود الشرع في الطريق التي نَصَبَها للجميع مُفْضِيةً إلى معرفة وجود اللّه تعالى ودَعاهُم من قِبَلها إلى الإقرار به. وذلك أنه يظهر، من غير ما آية من كتاب اللّه تعالى، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾[٣]

---

(١) سيذكر ابن رشد في الصفحات التالية آراء الحشوية والأشعرية والجويني والصوفية والمعتزلة وطريقة القرآن الذي يورد دليل العناية ودليل الاختراع.

(٢) يقصد بالسمع النصوص التي وردت في القرآن والسنة ولا تحتاج إلى نظر وبرهان. أما العقل فهو الأداة التي تستنبط الأحكام بالفكر والنظر ولا يكفي فيه النصّ للدلالة على المطلوب.

(٣) تتمة الآيتين ٢١ و٢٢ من سورة البقرة: ﴿... لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾.

[البقرة: ٢١]، ومثل قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وليس لقائل أن يقول: إنه **لو كان** ذلك واجباً على كل من آمن بالله، ـ أعني: لا يصح إيمانه إلا من قِبَل وقوعِه عن هذه الأدلة ـ **لكان** النبي ﷺ لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة، فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥].

ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فِدَامة[١] العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نَصَبَها الشارع، ﷺ، للجمهور، وهذا فهو أَقَلِّيُّ الوجود[٢]، فإذا وُجِد ففَرْضُه الإيمانُ بالله من جهة السَّماع. فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع.

وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طُرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نَبَّه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلها.

وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالَم حادث، وانبنى عندهم حدوثُ العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه.

وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقةٌ مُعْتاصةٌ[٣]، تَذْهَبُ على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل[٤]، فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية[٥] ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه.

---

(١) يقال: رجل فَدْمٌ: ثقيل الفهم عييّ. والفِدَامة والفِدَام: ما يوضع على الفم سداداً له، وما يشدّ على فم الإبريقِ ونحوه لتصفية ما فيه. وفَدَّم البعيرَ: شدّد على فيه الفدامة. انظر المعجم الوسيط (ص٦٧٧).

(٢) يقصد ابن رشد أن الأقلية من الناس هم الذين لا يفهمون، أو لا يريدون أن يفهموا الأدلّة الشرعية الظاهرة التي نصبها الشارع. أما الأكثرية فهم يفهمون الأمر ببساطة لتظاهر الأدلة الواضحة التي لا تحتاج إلى كثير من البحث والتمحيص.

(٣) أي عويصة.

(٤) أهل الرياضة في صناعة الجدل: أي المتدربون الماهرون في علم الكلام.

(٥) يقسم المنطقيون صناعة الجدل إلى طرق ابتدعها أرسطو، وهي البرهان والجدل والإقناع والشعر... الخ؛ والبرهان أعلاها فليراجع في ذلك بالتفصيل الكتب المتعلقة بذلك.

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدَث لَزِم، كما يقولون، أن يكون له ولا بدّ، فاعلٌ محدِث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدِث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه. وذلك أن هذا المحدثِ لَسْنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدَثاً.

أما كونُه محدَثاً، فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

وأما كونُه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليّاً، فتكون المفعولات أزليةً. والحادث يجب أن يكون وجودُه متعلقاً بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لا بدّ أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك. فإن من أصولهم أن المقارِن للحوادث حادثٌ.

وأيضاً: إن كان الفاعل حيناً يفعلُ وحيناً لا يفعلِ، وجب أن تكون هنالك علة صَيَّرَتْه بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فَيُسْأَلُ أيضاً في تلك العلة مثلُ هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بِمُنْجٍ ولا مخَلِّصٍ من هذا الشك؛ لأن الإرادة غيرُ الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كانَ المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً.

وسواء فرضنا الإرادة قديمةً أو حديثةً، متقدمةً على الفعل أو معه، فكيفما كان، فقد يلزمهم أن يجوِّزوا على القديم أحدَ ثلاثة أمور: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة. والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة.

ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيءٌ لا يعقل. وهو كفرض مفعول بلا فاعل؛ فإن الفعل غير الفاعل، وغير المفعول، وغير الإرادة. والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل.

وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له، إذ كان الحادث معدوماً دهراً لانهاية له. فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له. وما لا نهاية له لا ينقضي؛ فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهرٌ لا نهاية له وذلك ممتنع. وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك.

وأيضاً فإن الإرادة التي تتقدم المراد، وتتعلق به بوقت مخصوص، لا بدّ أن حدث فيها، في وقت إيجاد المراد، عزمٌ على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل، حالةٌ زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدمَ الفعل، لم يكن وجودُ ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه.

إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهَرَة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة. ولو كُلِّف الجمهورُ العلمَ من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً: أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قَبُولها ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور. ونحن ننبه على ذلك هاهنا بعض التنبيه، فنقول: إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان:

أحدهما وهو الأشهر، الذي اعتمد عليه عامّتهم، ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم: **إحداها**: أن الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها. **والثانية**: أن الأعراض حادثة. **والثالثة**: أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث.

فأما المقدمة الأولى وهي القائلة إن الجواهر لا تتعرّى من الأعراض فإن عَنَوْا بها الأجسامَ المشار إليها[١]، القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة. وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير؛ وذلك أن وجود جوهر غير منقسم، ليس معروفاً بنفسه[٢]، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند. وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان[٣]، وأهل هذه الصناعة قليل جدًا. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر. وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأُوَل أن الفيل، مثلاً، إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قِبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو

(١) المشار إليها: أي المحسوسة.
(٢) أي ليس من الأمور المسلّمة بديهيًا.
(٣) يعني بصناعة البرهان: الفلسفة.

واحداً بسيطاً. وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب.

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شَبَهِ الكمية المنفصلة بالمتصلة[١]، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة. وذلك أن هذا إنما يصدق في العدد؛ أعني أن نقول: إن عدداً أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه. ولذلك نقول في الكم المتصل: إنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر. وعلى هذا القول، فتكون الأشياء كلها أعداداً ولا يكون هنالك عِظَم[٢] متصل أصلاً. فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها.

ومن المعروف بنفسه أن كل عظَم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم. وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعاً، وليس يمكن ذلك في العدد.

لكن يعارض هذا[٣] أيضاً أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام. وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم. فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم. وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً في هذا المنقسم، هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها. ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية.

ومن الشكوك المُعتاصة التي تلزمهم أن يُسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ فما القابل[٤] لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض. وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما.

وأيضاً فقد يُسْألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفعل؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم. وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وُجِد وفُرِغ من وجوده، فقد ينبغي

---

(١) الكمّ المنفصل هو العدد وهو موضوع علم الحساب، والكم المتصل هو الخطوط والسطوح وهو موضوع علم الهندسة.

(٢) أي مقدار.

(٣) أي القول بالجوهر الفرد.

(٤) القابل: أي الموضوع، أو الحامل.

أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتاً ما[١]. وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل! وكلتا الطائفتين[٢] يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء.

فهذه الشكوك، كما ترى، ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذن يجب ألا يُجْعَل هذا مبدأ لمعرفة اللّه تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة اللّه تعالى أوضح من هذه، على ما سنبين من قولنا بعد.

وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة: إن جميع الأعراض مُحدَثة فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى[٣] فيها كخفائه في الجسم. وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثةً، وكذلك بعضَ الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فإن كان واجباً في الأعراض أن يُنْقَل حكمُ الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نَحْكُم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام. وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد[٤]، الشكُّ في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه: لأنه لم يُحَسَّ حدوثُه، لا هو ولا أعراضه؛ ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تُفضي بالسالكين إلى معرفة اللّه تبارك وتعالى بيقين، وهي طريق الخواص[٥]. وهي التي خص اللّه بها إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٥]، لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية. وأكثر النظار إنما انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة.

وأيضاً فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه. وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تَقَدُّمَ عدمِ الشيء على الشيء لا يُتصوَّر إلا من قِبل الزمان.

وأيضاً فإن المكان الذي يكون فيه العالم ـ إذا كان كل متكوّن فالمكان سابقٌ له ـ يعسر تصور حدوثه أيضاً، لأنه إن كان خلاء، على رأي من يرى أن

(١) وهو قول المعتزلة إن المعدوم شيء، أي أن له ماهية.
(٢) الأشاعرة والمعتزلة.
(٣) أي حدوث جميع الأعراض.
(٤) وذلك ـ لما سيقوله في السطر التالي ـ من أنه لم يُحسّ حدوثه نفسه، ولا حدوث أعراضه.
(٥) من الأنبياء والعلماء.

الخلاء هو المكان، احتاج أن يتقدم حدوثَه، إن فُرِض حادثاً، خلاءٌ آخر. وإن كان المكان نهاية الجسم، المحيط بالمتمكن، على الرأي الثاني، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية[١]. وهذه كلها شكوك عويصة.

وأدِلَّتهم، التي يلتمسون بها بيان إبطال قِدَم الأعراض، إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يُحَسُّ منها حادثاً. أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة. وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة، فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين القسمين. فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة. وإنما بان، من قولهم، أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك. فتؤول أدِلَّتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقْلَةُ معقولةٌ بنفسها. وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب.

وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة: إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم. وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين، **أحدهما**: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادِها. **والمعنى الثاني**: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو عن هذا السواد المشار إليه.

فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق. أعني: ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع[٢] له حادثاً. لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خُلْف[٣] لا يمكن.

وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث. لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير

(١) فعلى كلا التقديرين يحتاج الأمر إلى تصور «شيء» سابق على «شيء آخر» إلى ما لا نهاية.
(٢) أي الحامل أو القابل.
(٣) الخُلْفُ في علم الفلسفة والكلام: المحال الذي ينافي المنطق ويخالف المعقول.

متضادة. كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون: واحد بعد آخر.

ولهذا، لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي[١] هذه المقدمة راموا شدَّها وتقويتَها بأن بيَّنوا، في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنه يجب، عن هذا الموضع، أن لا يوجد منها في المحل عرضٌ ما مشار إليه إلا وقد وُجِدت قبلَه أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه؛ لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجوداً. مثال ذلك: أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وُجد قبلها حركاتٌ لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد. ومثلوا لذلك برجل قال لرجل: «لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها»، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً. وهذا التمثيل ليس بصحيح. لأن في هذا التمثيل: وُضِعَ مبدأ ونهايةٌ، ووُضِعَ ما بينهما غير متناه، لأن قولَه وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل. فهذا التمثيل بَيِّنٌ من أمره أنه لا يشبه المسألة المَمَثَّل بها[٢].

وأما قولهم: إن ما يوجد، بعد وجود أشياء لا نهاية لها، لا يمكن وجوده، فليس صادقاً في جميع الوجوه. وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة.

فالتي توجد على جهة الدور، الواجبُ فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما يُنهيها. مثال ذلك: أنه إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق، وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلَّت الأرض، فإن كان ابتلَّت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم.

وأما التي تكون على استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية.

---

(١) أي بضعف.

(٢) قبل أسطر من أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي... الخ.

ولأنه إذا لم يوجد الأولُ من الأسباب لم يوجد الأخير. وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصوِّرُ له، ويكون الأب إنما منزلتُه الآلة من الصانع، فليس يمتنع، إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له، أن يفعل، بآلات متبدلة، أشخاصاً لا نهاية لها.

وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع. وإنما سُقناه ليُعرَف أن ما توهم القومُ من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف اللّه بها الجميع من عباده الإيمانَ به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة لست برهانية صناعية ولا شرعية.

وأما الطريقة الثانية[١] فهي التي استنبطها أبو المعالي[٢] في رسالته المعروفة بالنظامية[٣]. ومبناها على مقدمتين:

إحداهما: أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية.

والمقدمة الثانية: أن الجائز محدَث وله محدِث أي فاعل صَيَّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر.

---

(١) أي الطريقة الثانية في إثبات الصانع.

(٢) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف بن محمد الجويني الملقب بإمام الحرمين. ولد في جوين (من نواخي نيسابور) سنة ٤١٩هـ، ورحل إلى بغداد، فمكة، حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرّس جامعاً طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. وتوفي سنة ٤٧٨هـ. له مصنفات كثيرة، منها: «غياث الأمم والتياث الظلم» و«العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» و«البرهان» في أصول الفقه، و«نهاية المطلب في دراية المذهب» في فقه الشافعية، و«الشامل» في أصول الدين على مذهب الأشاعرة، و«الإرشاد» في أصول الدين، و«الورقات» في أصول الفقه، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي (٤/ ١٦٠).

(٣) هي «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» نسبة إلى نظام الملك. راجع الحاشية السابقة.

فأما المقدمة الأولى فهي خطابية، وفي بادئ الرأي[١]. وهي: أما في بعض أجزاء العالم فظاهرٌ كذِبُها بنفسه، مثل كون الإنسان موجوداً على خِلقة غير هذه الخِلقة التي هو عليها. وفي بعضه[٢] الأمرُ فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، إذْ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان.

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جُلَّها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعلُ بعينه الذي صُنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع، عند هذا، موضع حكمة.

وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيء من عِلم ذلك، فقد يرى أن الأمر بِضِد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضرورياً فيه، وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخالق العليم.

فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومُبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم.

وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء. وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجودٌ، فليس هاهنا معرفةٌ يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف؟ وهذا كله إبطال

---

(١) في بادئ الرأي: يريد أنها ظنّيّة تبدو للوهلة الأولى أنها صحيحة وليست كذلك عند النظر والتمحيص.

(٢) أي بعض أجزاء العالم.

للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمَّى[١] به نفسه حكيماً، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك.

وقد نجد ابن سينا[٢] يذعن لهذه المقدمة بوجه ما؛ وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل. فهو، إذا اعْتُبِرَ بذاته، ممكنٌ وجائزٌ، وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته. وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول.

وهذا قول في غاية السقوط؛ وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قِبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني بقوله: «ممكناً باعتبار ذاته» أي أنه متى تُوُهِّم فاعلُه مرتفعاً، ارتفع هو. قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرّنا القولُ إلى ذكره[٣]. فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول:

وأما القضية الثانية وهي القائلة إن الجائز محدَثٌ، فهي مقدمة غير بينة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليّاً،

---

(١) أي الله تعالى.

(٢) هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. الفيلسوف، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. ولد سنة ٣٧٠، وتوفي سنة ٤٢٨هـ.

(٣) ردّ ابن رشد على ابن سينا في هذه المسألة في تهافت التهافت، فقال:

فأما ما يزيده ابن سينا في هذه الطريق، ويقول: إن الممكن الوجود يجب أن ينتهي إما إلى واجب الوجود من غيره، أو واجب الوجود من ذاته، فإن انتهى إلى واجب الوجود من غيره، وجب في الواجب الوجود من غير أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته.

وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره، هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب. فإنما كانت هذه الزيادة عندي فضلاً وخطأً لأن الواجب كيفما فرض، ليس فيه إمكان أصلاً ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة إنها: ممكنة من جهة، وواجبة من جهة. لأنه قد بيّن القوم: أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً، لأن الممكن نقيض الواجب. وإنما الذي يمكن أن يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ما، ممكن من جهة طبيعة أخرى. مثلما يظن الأمر عليه في الجرم السماوي، أو فيما فوق الجرم السماوي؛ أعني أنه: واجب في الجوهر، ممكن في الحركة والأين.

وإنما الذي قاده إلى هذا التقسيم في السماء: أنها في جوهرها واجبة من غيرها، ممكنة من ذاتها، وقد قلنا في غير ما موضع: إن هذا لا يصح.

والبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود، حتى لم يفصل هذا التفصيل وعيّن هذا التعيين كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية. ومتى فُصِّلَ كان من طبيعة الأقاويل البرهانية. انظر تهافت التهافت (ص٢٦١ ـ طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١).

ومنعه أرسطو. وهو مطلب عويص. ولن تَبِين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم اللّه تبارك وتعالى بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته(١).

وأما أبو المعالي(٢) فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات:

إحداها: أن الجائز لا بدّ له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني.

والثانية: أن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً.

والثالثة: أن الموجود عن الإرادة هو حادث.

ثم بين أن الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، مِن قِبَل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مُماثله بل تفعلهما(٣). مثال ذلك أن السقمونيا(٤) ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن، مثلاً، دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تُخَصِّصُ الشيء دون مماثله.

ثم أضاف إلى هذه: أن العالم مماثلٌ كونُه في الموضع الذي خُلق فيه من الجو الذي خلق فيه ـ يريد الخلاء ـ لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة.

والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص أحد المماثلين صحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بيّنة بنفسها. ويلزم أيضاً عن وضعه(٥) هذا الخلاء أمرٌ شنيع عندهم(٦): وهو أن يكون قديماً، لأنه إن كان محدَثاً احتاج إلى خلاء.

وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدَثٌ فذلك شيء غير بَيِّن. وذلك أن الإرادة التي بالفعل، فهي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف. وقد تبين أنه إذا وُجِد أحد المضافين بالفعل وُجد الآخر

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨].

(٢) أي إمام الحرمين الجويني، وقد تقدمت ترجمته صفحة ٣٦ حاشية ٢.

(٣) أي معاً.

(٤) السَّقَمُونيا: نبات يستخرج منه دواء مسهّل للبطن ومزيل لدوده (المعجم الوسيط ص٤٣٧).

(٥) أي افتراضه.

(٦) أي عند الفلاسفة.

بالفعل[١]، مثل الأب والابن، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة. فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثةً فالمراد ولا بدّ حادثٌ بالفعل وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمةً فالمراد الذي بالفعل قديم. وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعلُ الموجبُ لحدوث المراد. ولذلك هو بيِّنٌ، أنها إذا خرج مرادها، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل: إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فإذن، لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدَثاً ولا بدّ.

والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرح بما الأظْهَرُ منه أن الإرادة حادثة وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾ [النحل: ٤٠]. وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر. وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأن الأصل الذي يُعوِّلون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا وَهْيَها وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث. وسنبين هذا المعنى بياناً أتم عند القول في الإرادة. فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة اللّه سبحانه ليست طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبِّهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى، أعني معرفة وجود الصانع. وذلك أن الطرق الشرعية إذا تُؤمِّلت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: **أحدهما**: أن تكون يقينية، **والثاني**: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل[٢].

وأما الصوفية[٣] فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة باللّه وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكر على

(١) هذه مقولة أرسطية عرضها في كتابه «ما بعد الطبيعة».
(٢) المقدمات الأُوَل: هي البديهيات التي لا تحتاج إلى برهان.
(٣) ذكر في المقدمة طرق أربع فرق وهي الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية؛ وهنا يتكلم عن طريقة الصوفية.

المطلوب[١]. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ومثل قوله: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: ٢٩]، إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى.

ونحن نقول: إن هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحةَ شرطٌ في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها، في جملتها، حثاً: أعني على العمل[٢] لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه.

وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة[٣] من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية.

[الطريقة الشرعية طريقة القرآن]

فإن قيل: فإذْ قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدةٌ منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فِطَرِهِمْ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، فما هي الطريقة الشرعية التي نَبَّه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم؟

قلنا: الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استُقْرِئَ الكتاب العزيز وُجِدت تنحصر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلْقِ جميع الموجودات من أجلها[٤]، ولْنُسَمِّ هذه دليل العناية.

---

(١) وهو ما يسميه المتصوفة بالكشف.

(٢) أي العمل على إماتة الشهوات.

(٣) يعني الأندلس.

(٤) أي من أجل العناية بالإنسان.

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولْنُسَمِّ هذه دليلَ الاختراع.

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين:

أحدهما: أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان.

والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق.

فأما كونها موافقةً لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة[(١)] له، والمكان الذي هو فيه أيضاً، وهو الأرض. وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار؛ وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونَها موافقةً لحياته ووجوده. وبالجملة فمعرفةُ ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلةٌ في هذا الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف اللّه تعالى، المعرفةَ التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات[(٢)].

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات. وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة[(٣)] في جميع فِطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾[(٤)] [الحج: ٧٣]. فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً أن هاهنا مُوجِداً للحياة ومنعِماً بها، وهو اللّه تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قِبل حركاتها، التي لا تفتر[(٥)]، أنها مأمورة بالعناية بما

---

(١) الأزمنة الأربعة: الفصول الأربعة.

(٢) لم يتوسع في بيان الأصل الثاني الذي ذكره آنفاً وهو أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد. ولكنه أشار إلى أنه لا يمكن أن تكون هذه الموافقة مصادفة.

(٣) الوجود بالقوة هو إمكان الوجود، في مقابل الوجود بالفعل وهو حصول الوجود واقعاً.

(٤) الآية ٧٣ من سورة الحج، وتتمتها: ﴿... **وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب**﴾.

(٥) أي لا تسكن.

هاهنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترَعٌ من قبل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مخترَع فله مخترع.

فيصحّ من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترِعاً له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات؛ ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود[1]، أعني: معرفة السبب الذي من أجله خُلِق، والغاية المقصودة به، كان وقوفُه على دليل العناية أتمّ.

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع.

وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بيِّن لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى. وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تُصُفِّحت وُجِدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً.

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثلُ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾ إلى قوله: ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝١٦﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦]. ومثل قوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ۝٦١﴾ [الفرقان: ٦١]. ومثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۝٢٤﴾[2] [عبس: ٢٤] ومثل هذا كثير في القرآن.

وأما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾ [الطارق: ٥، ٦]. ومثل قوله تعالى:

---

(١) أي في كل موجود على حدة.

(٢) انظر الآيات ٢٤ ـ ٣٢ من سورة عبس: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۝٢٤ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ۝٢٥ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ۝٢٦ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۝٢٧ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۝٢٨ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۝٢٩ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ۝٣٠ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ۝٣٢﴾.

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾[(١)] [الغاشية: ١٧]. ومثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣]. ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]. إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى.

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضاً، بل هي الأكثر. مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[(٢)] [البقرة: ٢١، ٢٢]. فإن قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ تنبيه على دلالة العناية. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [يس: ٣٣]. وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١] وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة.

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا اللّه الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك، بما جعل في فِطَرِهِمْ من إدراك هذا المعنى. وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾[(٣)] [الأعراف: ١٧٢]. ولهذا قد يجب على من كان وَكْدُهُ طاعةَ اللّه في الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون للّه بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى: ﴿شَهِدَ

---

(١) الآيات ١٧ ـ ٢٠ من سورة الغاشية: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾.

(٢) تمام الآيتين ٢١ و٢٢ من سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾.

(٣) تمام الآية ١٧٢ من سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾.

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨﴾ [آل عمران: ١٨]. ومن دلالات الموجودات، من هاتين الجهتين، عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ [الإسراء: ٤٤].

فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع. وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، ـ وأعني بالخواص: العلماء ـ وطريقة الجمهور.

وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل؛ أعني: أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع. حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب.

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالُهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعاً موجوداً. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده عِلْمٌ ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن مَنْ حالُه من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط.

وأما مثال الدهرية[1]، في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من

---

(١) قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٠٩): «الدهرية: فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إلى الدهر، كما أخبر اللّه تعالى عنهم بقوله: **﴿ما هي إلا حياتُنا الدنيا نموت ونحيا وما يُهلكنا إلا الدهر﴾** [الجاثية: ٢٤] كذا في شرح المقاصد. وذهبوا إلى ترك العبادات رأساً لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه، مجبول من حيث الفطرة، على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع. ويسمون بالملاحدة أيضاً فهم عبدوا اللّه من حيث الهوية، قال عليه السلام: «إنَّ الدهرَ هو اللّهُ». كذا في الإنسان الكامل، في باب سر الأديان. وفي =

أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل نسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق، والأمر الذي يحدث من ذاته.

[٢ ـ إثبات الوحدانية]

فإن قيل: فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه، فما طريق وحدانيته الشرعية أيضاً؟ وهي معرفة أنه لا إله إلا هو؟ فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب الذي تضمنته هذه الكلمة، والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم، فما يُطْلَب بثبوت النفي؟

قلنا: أما نفيُ الألوهة عمن سواه، فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز. وذلك في ثلاث آيات، **إحداها**: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. **والثانية**: قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٖۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١]. **والثالثة**: قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِي ٱلْعَرْشِ سَبِيلٗا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع. وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان مَلِكان، كل واحد منهما فعلُه فعلَ صاحبِه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة. لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعلٌ واحد. فيجب ضرورة، إن فعلا معاً، أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً. وذلك منتفٍ في صفة الآلهة؛ فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة. هذا معنى قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وأما قوله: ﴿إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، فهذا ردٌّ منه على من يضَع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال. وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال،

= كليات أبي البقاء: الدهر هو في الأصل اسم لمدة العالم، من مبدأ وجوده إلى انقضائه، ومدة الحياة. وهو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين، لأنه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث. والمقارنة أصل اعتباري عدمي، ولذا ينبغي أن لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك. وأما عند من عرفه منهم بأنه حركة الفلك فإنه وإن كان وجوديًا إلا أنه لا يصلح للتأثير. والدهر معرفاً الأبد بلا خلاف. وأما منكراً فقد قال أبو حنيفة رحمه الله: لا أدري كيف هو في حكم التقدير لأن مقادير الأسماء واللغات لا تثبت إلا توقيفاً». انتهى.

التي لا يكون بعضها مطيعاً لبعض، ألا يكون عنها موجودٌ واحدٌ. ولما كان العالم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة كثيرة متفننة الأفعال.

وأما قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢] فهي كالآية الأولى. أعني أنه برهان على امتناع إلّهين فعلُهما واحد. ومعنى هذه الآية: أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه، غير الإله الموجود، حتى تكون نسبتُه من هذا العالم نسبةَ الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه، فكان يوجد موجودان متماثلان يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. فإن المِثْلين لا يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب. أعني: لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما لا يحُلّان في محل واحد، إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل، وإن كان الأمر في نسبة الإلّه إلى العرش ضد هذه النسبة، أعني أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش. ولذلك قال اللّه تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية. وإنما الفرق بين العلماء والجمهور، في هذا الدليل، أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه، بعضُها من أجل بعض، بمنزلة الجسد الواحد، أكثرَ مما يعلمه الجمهور من ذلك. ولهذا المعنى الإشارةُ بقوله تعالى في آخر الآية، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: ٤٤].

وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهو الذي يسمونه دليل المُمَانعة، فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية.

أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهاناً.

وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع.

وذلك أنهم قالوا[1]: لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا. وإذا اختلفا لم يخلُ ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها:

إما أن يتم مرادهما جميعاً.

وإما ألا يتم مراد واحد منهما.

---

(١) أي الأشاعرة.

وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر.

قالوا: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً. ويستحيل أن يتم مرادهما معاً لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز ليس بإله.

ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياساً على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا وهو[1] أليق بالآلهة من الخلاف. وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع. وإذا كان هذا هكذا فلا بدّ أن يقال إن أفعالهما، ولو اتفقا، كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضاً والآخر بعضاً، أو لعلهما يفعلان على المداولة. إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور.

والجواب في هذا، لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى، أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل. فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء: فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل. وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما. والأشبه، أن لو كانا اثنين، أن يكون العالم اثنين. فإذن: العالم واحد، فالفاعل واحد. فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد.

فإذن، ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتفاقها. فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة.

وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية، وما فهمه المتكلمون. وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي[2] إشارة إلى هذا الذي قلناه.

وقد يدلك على أن الدليل الذيّ فهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية، أن المُحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية. وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد: إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم. فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل

(١) أي الاتفاق.

(٢) أبو المعالي الجويني. تقدم التعريف به ص ٣٦ حاشية ٢.

المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم، في صناعتهم، بدليل السبر والتقسيم. والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل[(١)]. ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.

وأيضاً فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب. وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو: أن يكون العالم إما لا موجوداً ولا معدوماً، وإما أن يكون موجوداً معدوماً، وإما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً. وهذه مستحيلات دائمة، لاستحالة أكثر من واحد. والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود. فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لوجد العالم فاسداً في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد.

---

(١) القياس قسمان لأنه إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا: إن كان هذا جسماً: فهو متحيز لكنه جسم، ينتج أنه متحيز، فهو بعينه مذكور في القياس أو لكنه ليس بمتحيز ينتج أنه ليس بجسم. ونقيضه أي قولنا: أنه جسم مذكور في القياس، وإن لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا: الجسم مؤلف وكل مؤلف محدث، فالجسم محدث. فليس هو ولا نقيضه مذكوراً فيه. سمي به لاقتران الحدود فيه، وإنما قيّد التعريفان بالفعل لأن النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة، فإن أجزاءها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه، ومادة الشيء ما به يحصل ذلك الشيء بالقوة، فلو لم يقيد بالفعل انتقض تعريف الاستثنائي طرداً، وتعريف الاقتراني عكساً. فإن قلت: النتيجة ونقيضها ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل، لأن كلاً منهما قضية، والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية. نقول: المراد أجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب، وهي مذكورة بالفعل. لا يقال: قد بطل تعريف القياس، لأنه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات، لأنا نقول: لا نسلم أن النتيجة إذا كانت مذكورة في القياس بالفعل، لم تكن مغايرة لكل من المقدمات، وإنما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزءاً لمقدمة، وهو ممنوع. فإن المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا: الشمس طالعة، بل: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا إلى حملي وهو المركب من الحمليات الساذجة، وشرطي وهو المركب من الشرطيات الساذجة، أو منها ومن الحمليات. وأقسام الشرطي خمس: فإنه إما أن يتركب من متصلتين أو منفصلتين، أو حملية ومتصلة، أو حملية ومنفصلة، أو متصلة ومنفصلة، والاستثنائي ضربان: الضرب الأول ما يكون بالشرط ويسمى بالاستثنائي المتصل، ويسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية، والشرط مقدماً والجزاء تالياً، والمقدمة الأخرى استثنائية نحو: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان. ومن أنواعه: قياس الخلف. والضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائياً منفصلاً نحو: الجسم إما جماد أو حيوان، لكنه جماد فليس بحيوان. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ٥٢٨، ٥٢٩).

فقد تبين من هذا القول الطرقُ التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عمن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني: «لا إله إلا اللّه». فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين، اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته: العقيدة الإسلامية. ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم.

[القول في الصفات]

وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام[1].

وأما العلم فقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كونُ صُنْعِ بَعْضِها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المَصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالماً به. مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صُنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء.

وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقوله المتكلمون: إنه يعلم المحدَث في وقت حدوثه بعلم قديم[2]، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدَث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علماً واحداً. وهذا أمر غير معقول: إذ كان العلمُ واجباً أن يكون تابعاً للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً، وتارة يوجد قوةً، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل.

---

(١) هذه هي الصفات الأزلية السبع التي أجمع الأشاعرة من المتكلمين على اتصاف اللّه سبحانه وتعالى بها. انظر أصول الدين للبغدادي (ص ٩٠)، والجزء الثالث من المطالب العالية للفخر الرازي (الصفات الإيجابية)، وشرح المواقف (المرصد الرابع: في الصفات الوجودية)، وشرح المقاصد (الفصل الثالث من المقصد الخامس).

(٢) الذي يقوله المتكلمون من أهل السنة من الأشاعرة: إن علم اللّه واحد قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وقد علم به أيضاً استحالة المحالات وعَلِم علمه بنفسه. انظر أصول الدين للبغدادي (ص ٩٥).

وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون. وعالم بالشيء إذا كان، على أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه. وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع. وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالِم في الشاهد غير هذا المعنى.

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة. إلا أنهم يقولون: إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدَث، والباري سبحانه لا يقوم به حادث، لأن ما لا ينفك عن الحوادث، زعموا، حادثٌ. وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة. فإذن: الواجبُ أن تُقَرَّ هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدَثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم. فإن هذه بدعة في الإسلام، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

وأما صفة الحياة[1]، فظاهرٌ وجودُها من صفة العلم. وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياةُ. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب.

وأما صفة الإرادة، فظاهر اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالِم، أن يكون مريداً له. وكذلك من شرطه أن يكون قادراً[2]. فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور، أعني: الذين بلغوا رتبة الجدل. بل ينبغي أن يقال: إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه. كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠]، فإنه

(١) انظر شرح المواقف للشريف الجرجاني (٨/ ٩١)، وشرح المقاصد للتفتازاني (٣/ ١٠٠)، والمطالب العالية للفخر الرازي (٣/ ١٣٧).

(٢) قال البغدادي في أصول الدين (ص١٠٢): «أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء، كما قالوا إن أمره بالشيء نهي عن ضده، وقالوا أيضاً: إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه أراد كونه خيراً كان أو شرًّا، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ولا ينتفي ما يريده الله، وهذا معنى قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». وانظر أيضاً المطالب العالية للفخر الرازي (٣/ ١٠٧)، وشرح المواقف (٨/ ٩٢)، وشرح المقاصد (٣/ ٩٣).

ليس عند الجمهور، كما قلنا، شيء يضطرهم إلى أن يقولوا: إنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث.

فإن قيل: فصفة الكلام له، من أين تثبت له؟

قلنا: ثبت له من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع. فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطَبَ على العلم الذي في نفسه[1]، أو يصير المخاطَبُ بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه. وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل. وإذا كان المخلوق، الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان، يقدر على هذ الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحَرِيِّ أن يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي.

ولهذا الفعل شرطٌ آخر في الشاهد، وهو أن يكون[2] بواسطة، وهو اللفظ. وإذا كان هذا هكذا، وجب أن يكون هذا الفعل من اللّه تعالى، في نفس مَن اصطفى من عباده، بواسطة ما. إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً، ولا بُدَّ، مخلوقاً له. بل قد يكون بواسطة مَلَكٍ. وقد يكون وحياً أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى. وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه اللّه في سمع المختص بكلامه سبحانه. وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

فالوحي: هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحَى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال تبارك وتعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠﴾ [النجم: ٩ - ١٠].

و﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣] هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها، في نفس الذي اصطفاه، بكلامه. وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص اللّه به موسى، ولذلك قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

وأما قوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى: ٥١]، فهذا هو القسم الثالث، وهو الذي يكون منه بوساطة الملك.

---

(١) أي في نفس المتكلم.
(٢) أي الكلام.

وقد يكون من كلام اللّه ما يلقيه إلى العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، بوساطة البراهين. وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام اللّه.

فقد تبين لك أن القرآن، الذي هو كلام اللّه، قديم. وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر. وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنْطَق بها في غير القرآن، أعني: أن هذه الألفاظ هي فعل لنا، بإذن اللّه، وألفاظ القرآن هي خلق اللّه. ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولا فَهِمَ كيف يقال في القرآن إنه كلام اللّه.

وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا، بإذن اللّه. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق للّه وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق. ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يُفَصِّل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق. ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق. والحق هو الجمع بينهما.

والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن اللّه فاعل لكلامه. ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقومُ الكلامُ بذاته، ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون اللّه فاعلاً للكلام بذاته، فتكون ذاتُه محلّاً للحوادث، فقالوا: المتكلم ليس فاعلاً للكلام، وإنما هي صفة قديمة لذاته، كالعلم وغير ذلك. وهذا يصدق على كلام النفس، ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ.

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط. ولهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق. واللفظ عند هؤلاء، من حيث هو فعل، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله. والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معاً، أعني: كلام النفس، واللفظ الدال عليه. وأما في الخالق، فكلام النفس هو الذي قام به. فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه.

فالأشعرية لما شرطت أن يكونه الكلام، بإطلاق، قائماً بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، بإطلاق، أنكرت كلام النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا.

وأما صفتا السمع والبصر(١)، فإنما أثبتهما الشرع للّه تبارك وتعالى من قِبَل أن السمع والبصر يختصان بمعانٍ مدركة في الموجودات، ليس يدركها العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركاً لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان: فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه، في الشرع، من جهة تنبيهه على وجود العلم له.

وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود، فيقتضي أن يكون مدركاً بجميع الإدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه(٢) عابد له، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢] وقال تعالى: ﴿أَفَتَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يَضُرُّكُمۡ﴾ [الأنبياء: ٦٦]. فهذا القَدْر، مما يوصف به اللّه سبحانه ويسمى به، هو القدْر الذي قصد الشَّرْع أن يعلمه الجمهور، لا غير ذلك.

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب: السؤال عن هذه الصفات، هل هي الذات؟ أم زائدة على الذات؟ أي هل هي صفة نفسية، أو صفة معنوية؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم. والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها.

فإن الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته(٣)، وحَيٌّ بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد. ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً، لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم.

وذلك أن الذات، لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها. أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه: فالآلهة كثيرة(٤). وهذا قول النصارى الذي زعموا أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم الوجود والحياة والعلم. وقد قال تعالى في هذا: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ [المائدة: ٧٣].

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٩٩)، وشرح المقاصد (٣/ ١٠٠).
(٢) أي الإنسان.
(٣) كما يقول أبو الحسن الأشعري: إن صفات اللّه تعالى باقية ببقاء الباري، وبقاؤه باق لنفسه، ونفس بقائه بقاء له ولنفسه ولصفاته الأزلية. انظر أصول الدين (ص١٠٩).
(٤) أي أن من يقول كل واحد منها قائم بنفسه يلزمه أن يقول بتعدد الآحاد القائمة بنفسها، والقائم بنفسه هو الإله، فيلزم من ذلك تعدد الآلهة.

وإن قالوا: أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته، فقد أوجبوا أن يكون جوهراً وعرضاً، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره. والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة.

وكذلك قول المعتزلة، في هذا الجواب: إن الذات والصفات شيء واحد، هو أمر بعيد من المعارف الأُوَل، بل يُظَنُّ أنه مضاد لها. وذلك أنه يُظن أن من المعارف الأُوَل أن العلم يجب أن يكون غير العالِم، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحداً بعينه. فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يُضَلِّلَ الجمهور أحرى منه أن يرشدهم.

وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأَول سبحانه، إذ ليس عندهم برهان، ولا عند المتكلمين، على نفي الجسمية عنه. إذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم. وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك، وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء[1].

ومن هذا الموضع زلَّ النصارى؛ وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف، واعتقدوا أنها جواهر، لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها، كالذات. واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة. قالوا: فالإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة. يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم. وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد.

فهنا ثلاثة مذاهب: مذهب مَن رأى أنها[2] نفس الذات ولا كثرة هنالك، ومذهب من رأى الكثرة، وهؤلاء قسمان: منهم من جعل الكثرة كثرة قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها. وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع.

وإذا كان هذا هكذا، فإذن: الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات، هو ما صرح به الشرع فقط. وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل. فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً.

---

(١) يعني بالعلماء الفلاسفة.
(٢) أي الصفات.

وأعني، ها هنا، بالجمهور: كل من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوفُ على الحق في هذا.

فقد تبين من هذا القول القدرُ الذي صُرِّح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سُلِكَتْ بهم في ذلك.

[القول في التنزيه]

الفصل الرابع[1] في معرفة التنزيه. وإذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً، والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته، والقدر الذي صرح به من ذلك في جنسٍ جنس من هذه الأجناس، وهو القدر الذي إذا زيد فيه أو نقص أو حرِّف أو أوِّل، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقي علينا أن نُعَرِّفَ أيضاً الطرقَ التس سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص، ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نَذْكُر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك.

فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه، فنقول: أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس، فقد صرح به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز. وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] هي برهان قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وذلك أنه من المغروز في فِطَرِ الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً، وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق، إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق.

وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ها هنا وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك. وهذا

---

(١) ذكر هنا فصلاً رابعاً ولم يسبق له أن سمّى الفصول السابقة بالأول والثاني والثالث.

هو معنى قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»(١).

وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان: **أحدهما**: أن يعدِم الخالق كثيراً من صفات المخلوق(٢)، **والثاني**: أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل.

فلننظر فيما صرح به الشَّرع من هذين الصنفين، وما سكت عنه، وما السبب الحِكْمي في سكوته، فنقول: أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النقائص فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى: ﴿عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]. والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو، قريب من العلم الضروري.

(١) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، حديث رقم ٦٢٢٧). عن أبي هُرَيْرَةَ عَن النبيِّ ﷺ قال: «خَلَقَ اللَّه آدم على صورته، طُولُهُ ستون ذراعاً، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك، نفر من الملائكة، جلوس، فاستمع ما يحيونك، فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال السَّلامُ عَلَيكُم فقالوا: السَّلامُ عَلَيْكَ ورَحْمَةُ اللَّه. فزادُوهُ: ورحْمَةُ اللَّه، فكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الجَنَّة على صورةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلِ الخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدَ حتَّى الآن» وقال ابن حجر في فتح الباري عند شرحه لهذا الحديث: واختلف إلى ماذا يعود الضمير؟ فقيل: إلى آدم أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات، دفعاً لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى، أو ابتدأ خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة. وقيل للرد على الدهرية أنه لم يكن إنسان إلا من نطفة ولا تكون نطفة إنسان إلا من إنسان ولا أول لذلك، فبين أنه خلق من أول الأمر على هذه الصورة. وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين أن الإنسان قد يكون من فعل الطبع وتأثيره، وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الإنسان يخلق فعل نفسه، وقيل إن لهذا الحديث سبباً حذف من هذه الرواية وإن أوله قصة الذي ضرب عبده فنهاه النبي ﷺ عن ذلك وقال له إن الله خلق آدم على صورته، وقيل الضمير لله وتمسك قائل ذلك بما ورد في بعض طرقه «على صورة الرحمن» والمراد بالصورة الصفة، والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء. اهـ. والحديث رواه أيضاً مسلم في البر (حديث ١١٥) والجنة وصفة نعيمها (حديث ٢٨)، وأحمد في المسند (٢/ ٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣، ٤٣٤، ٤٦٣، ٥١٩).

(٢) مثل صفات النقص والضعف وما أشبه ذلك. وإنما قال «كثيراً» ولم يشمل، لوجود صفات مشتركة بين الخالق والمخلوق مثل العلم والحياة.

وذلك أن ما كان قريباً من هذه[١] من العلم الضروري فهو الذي صرح الشَّرع بنفيه عنه سبحانه. وأما ما كان بعيداً من المعارف الأُوَل الضرورية فإنما نبَّه عليه بأن عرّف أنه من عِلْم الأقل من الناس. كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، مثل قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٧]، ومثل قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

فإن قيل: فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه، أعني: الدليل الشرعي؟ قلنا: الدليل عليه ما يظهر من أن الموجودات محفوظة، لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو، لاختلَّت الموجودات. وقد نبّه اللّه تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ﴾ [فاطر: ٤١]. وقال تعالى: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه، أم هي من المسكوت عنها؟

فنقول: إنه من البيّن من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز[٢]. وهذه الآيات قد تُوهِم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضَلَ فيها الخالقُ المخلوقَ كما فضَله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتمُّ وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم.

والواجب عندي، في هذه الصفة، أن يُجْرَى فيها على منهاج الشرع، فلا

---

(١) أي هذه النقائص.

(٢) انظر فيما يتعلق بالوجه الآيتان ٢١٥ و٢٧٢ من سورة البقرة، والآية ٢٢ من سورة الرعد، والآيتين ٣٨ و٣٩ من سورة الروم، والآية ٢٧ من سورة الرحمن، والآية ٩ من سورة الإنسان، والآية ٢٠ من سورة الليل. وفيما يتعلق باليد انظر الآيتين ٢٦ و٧٣ من سورة آل عمران، والآية ٦٤ من سورة المائدة، والآية ١٠ من سورة الفتح، والآية ٢٩ من سورة الحديد، والآية ٨٣ من سورة يس، والآية ١ من سورة الملك، وغيرها.

يصرَّح فيها بنفي ولا إثبات، ويُجابُ من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ويُنْهَى عن هذا السؤال. وذلك لثلاثة معان:

أحدها: أن إدراك هذا المعنى ليس، هو، قريباً من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث. وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك، فإنهم قالوا: إن الدليل على أنه ليس بجسم: أنه قد تبين أن كل جسم محدث. وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقَف على أن كل جسم محدث، سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث. وقد تبين لك، من قولنا، أن هذه الطريق ليست برهانية. ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها. وأيضاً فإن ما يضعه هؤلاء القوم، من أنه سبحانه ذاتٌ وصفاتٌ زائدة على الذات، يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية، بدليل انتفاء الحدوث عنه. فهذا هو السبب الأول في أنْ لم يصرح الشَّرع بأنه ليس بجسم.

وأما السبب الثاني: فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم: إن ها هنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل. ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه أنها مُلَيِّسَة[1] واعتقد الذين نفوها في المثبتة أنها مكثرة.

وأما السبب الثالث: فهو أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية، عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك.

فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنّة الثابتة. وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان: المعتزلة والأشعرية. فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد[2] إلى أن نفوا الرؤية. وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية، سنرشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية.

---

(١) مليسة: من «اللَّيْس» وهي تعني النفي والسلب، في مقابل «الأيس» التي تعني الإثبات والإيجاب. والطائفة المليّسة أي الطائفة النافية للصفات.

(٢) أي الاعتقاد في أنه تعالى ليس بجسم.

ومنها أنه يُوجِبُ انتفاء الجهة، في بادئ الرأي، عن الخالق سبحانه، أنه ليس بجسم، فترجع الشريعة متشابهة. وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء. وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه، أعني: أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣] وانبنى نزول الوحي من السماء على أن اللّه في السماء. وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها، كما قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنذكره بعدُ عند التكلم في الجهة.

ومنها أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة. فإذا صرح بنفي هذا عسر تصور ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع على أهل الحشر وأنه الذي يتولى حسابهم، كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]. وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور(١)، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشرع.

فيجب ألا يصرَّح للجمهور بما يَؤُولُ عندهم إلى إبطال هذه الظواهر(٢)، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حُمِلت على ظاهرها. وأما إذا أُوِّلت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يُسَلَّط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها. وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات. وهذا كله إبطال للشريعة ومحوٌ لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة. مع أنك إذا عتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية، بل الظواهر الشرعية أقنع منها، أعني: أن التصديق بها أكثر. وأنت

(١) رواه البخاري في صحيحه (الأرقام ١١٤٥ و٦٣٢١ و٧٤٩٤) عن أبي هريرة: أن رسول اللّه ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له». والحديث رواه أيضاً مسلم في صلاة المسافرين وقصرها (حديث ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠)، وأبو داود في السنة باب ١٩، والترمذي في الصلاة باب ٢١١، والدعوات باب ٧٨، وابن ماجه في الإقامة باب ١٨٢، وأحمد في المسند (٢/ ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢، ٤١٩، ٤٨٧، ٥٠٤).

(٢) أي ظواهر النصوص.

تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية. وكذلك تتبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة، على ما سنقوله بعد.

وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور: أَنَّ لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس، أعني الجسمية، لم يصرح الشرع للجمهور بما هيَ النفس، فقال في الكتاب العزيز: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٥]. وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل ﷺ في مُحَاجَّة الكافر، حين قال له: ﴿ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ﴾[1] [البقرة: ٢٥٨]، لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث، كما تقول الأشعرية. وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الإلهية. كذلك كان يكتفي ﷺ في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية، من أنه جسم والله ليس بجسم. بل قال عليه السلام: «**إن ربكم ليس بأعور**»[2]. فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة، التي ينتفي عند كل أحد وجودها، ببديهة العقل، في الباري سبحانه.

فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام، هي السبب فيما عرض فيه من الفِرَق التي أنبأ المصطفى أنه ستفترق أمته إليها.

فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم، فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه. ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به، إنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له.

---

(١) تتمة الآية: ﴿ **... قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين** ﴾.

(٢) روى البخاري في كتاب الفتن باب ٢٦ (حديث ٧١٣١) وفي التوحيد باب ١٧ (حديث ٧٤٠٨) عن أنس بن مالك قال: قال النبي ﷺ: «ما بُعث نبيّ إلا أنذر أمّته الأعور الكذّاب، ألا إنه أعورُ وإنّ ربكم ليس بأعور، وإن بين عينيه مكتوب كافر». ورواه مسلم في الفتن وأشراط الساعة (حديث ١٠١) وفي آخره: «... ومكتوب بين عينيه ك ف ر». ورواه مسلم أيضاً في الفتن (حديث ١٠٠) عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ ذكر الدجال بين ظهراني الناس، فقال: «إن الله تعالى ليس بأعور، ألا وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافئة». والحديث أيضاً في مسند الإمام أحمد عن ابن عمر وأنس (١/١٧٦، ١٨٢، ٢/٢٧، ١٤٩).

قلنا: الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع. فيقال لهم: إنه نور. فإنه الوصف الذي وصف اللّه به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته. فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، وبهذا الوصف وصفه النبي ﷺ في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال: «**نور أنّى أراه**»(١). وفي حديث الإسراء: أنه لما قرب ﷺ من سدرة المنتهى، غَشِيَ السدرةَ من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه(٢). وفي كتاب مسلم: «**إن للّه حجاباً من نور لو كشفه**

(١) رواه من حديث أبي ذرّ رضي اللّه عنه: مسلم في الإيمان (حديث ٢٩١) والترمذي في تفسير سورة ٥٣ باب ٧، وأحمد في المسند (٥/١٥٧، ١٧١، ١٧٥).

(٢) حديث الإسراء والمعراج رواه البخاري مطولاً في صحيحه (كتاب مناقب الأنصار، باب ٤٢ ـ المعراج، حديث رقم ٣٨٨٧).

عن أنسِ بن مالكٍ عن مالكِ بن صَعصعة رضي اللّه عنهما: أنَّ نبيَّ اللّه ﷺ حدَّثهم عن ليلة أُسري به قال: «بينما أنا في الحَطيم ـ وربَّما قال في الحِجر ـ مضطجعاً، إذ أتاني آتٍ فقَدَّ ـ قال: وسمعته يقول: فشقَّ ـ ما بين هذه إلى هذه». فقلتُ للجارودِ وهو إلى جنبي: ما يعني به؟ قال: من ثُغرةِ نحرِهِ إلى شِعرَته ـ وسمعتُه يقول من قَصِّهِ إلى شِعرته ـ «فاستخرج قلبي، ثمَّ أُتيتُ بطَسْتٍ من ذهبٍ مملوءَةٍ إيماناً، فغُسِلَ قلبي، ثم حُشِي، ثمَّ أُعيدَ، ثمَّ أُتيتُ بدابَّةٍ دُونَ البَغل وفوقَ الحمار أبيض» ـ. فقال له الجارودُ: هو البُراقُ يا أبا حمزة؟ قال أنسٌ: نعم ـ «يَضَعُ خَطوَهُ عند أقصى طرْفِه، فحُملتُ عليه، فانطلَقَ بي جِبريلُ حتى أَتى السماءَ الدُّنيا فاستفتَح، فقيل: مَن هذا؟ قال: جِبريل. قيلَ: ومن معك؟ قال: محمد. قيلَ: وقد أُرسِلَ إليه؟ قال: نعم. قيل: مَرحباً به، فنِعمَ المجيءُ جاء. ففَتَح. فلما خَلَصتُ فإذا فيها آدمُ، فقال: هذا أَبوك آدمُ، فسلِّمْ عليه. فسلمتُ عليه، فرَدَّ السلامَ ثمّ قال: مرحباً بالابنِ الصالح والنبيِّ الصالح. ثم صَعِدَ حتى أَتى السماء الثانية فاستفتحَ. قيل: من هذا؟ قال: جبريلُ، قيل: ومن معك؟ قال: محمد. قِيل: وقد أُرسِلَ إليه؟ قال: نعم. قِيل: مرحباً به، فنعمَ المجيء جاء. ففَتَح. فلما خَلَصتُ إذا يحيى وعيسى وهما ابنا خالة، قال: هذا يحيى وعيسى فسلِّمْ عليهما، فَسَلَّمْتُ، فردّا، ثمّ قالا: مرحباً بالأخ الصالح والنبيِّ الصالح. ثمَّ صعِدَ بي إلى السماءِ الثالثةِ فاستَفتح، قيل: من هذا؟ قال: جِبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد. قيل: وقد أُرسِلَ إليهِ؟ قال: نعم. قيل: مرحباً به فنعمَ المجيء جاء. ففُتح، فلما خَلصتُ إذا يوسُف، قال: هذا يوسُف فسلِّمْ عليه، فسلمتُ عليه، فردَّ ثمَّ قال: مَرحباً بالأخ الصالح والنبيِّ الصالح. ثم صعِدَ بي حتى أتى السماء الرابعة فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومَن معك؟ قال: محمد. قيل: وقد أُرسِلَ إليه؟ قال: نعم. قيل: مرحباً به فنعمَ المجيءُ جاء. ففتح. فلما خَلصتُ فإذا إدريس، قال: هذا إدريسُ فسلم عليه، فسلمتُ عليه، فردَّ ثم قال: مَرحباً بالأخ الصالح والنبيِّ الصالح. ثم صعِدَ بي حتى أتى السماء الخامسة فاستفتَح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد ﷺ، قيل: وقد أُرسِلَ إليه؟ قال: نعم. قيل: مرحباً به فنعمَ المجيء جاء. فلما خَلصتُ فإذا هارونُ. قال: هذا هارونُ فسلِّمْ عليه، فسلمتُ عليه، فردَّ ثم قال: مرحباً بالأخ الصالح والنبيِّ =

لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره»(١). وفي بعض روايات هذا الحديث: **«سبعين حجاباً من نوره»**.

= الصالح. ثم صعِدَ بي حتى أتى السماء السادسة فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: من معك؟ قال: محمد. قيل: وقد أُرسِلَ إليه؟ قال: نعم. قال: مرحباً به، فنعم المجيء جاء. فلما خَلصتُ فإذا موسى، قال: هذا موسى فسلمْ عليه، فسلمتُ عليه، فردَّ ثمَّ قال: مرحباً بالأخ الصالح والنبيِّ الصالح. فلما تجاوزتُ بكى. قيلَ له: ما يُبكيك؟ قال: أبكي لأنَّ غُلاماً بُعث بعدي يَدخُلُ الجنةَ من أُمَّتِه أكثرُ مَنْ يدخلها من أُمَّتي. ثم صَعِدَ بي إلى السماءِ السابعة، فاستَفتحَ جبريل، قيل: مَن هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد. قيل: وقد بُعثَ إليه؟ قال: نعم. قال: مرحباً به، فنعمَ المجيء جاء. فلما خلصتُ فإذا إبراهيم، قال: هذا أبوك فسلمْ عليه. قال: فسلمتُ عليه، فردَّ السلام، قال: مرحباً بالابنِ الصالح والنبيِّ الصالح. ثم رُفعت لي سِدْرَةُ المنتهى، فإذا نَبقُها مثلُ قِلالِ هَجَر، وإذا وَرقُها مثلُ آذان الفِيَلة. قال: هذه سِدرة المنتهى، وإذا أربعةُ أنهارٍ: نهرانِ باطنان، ونهرانِ ظاهران. فقلتُ: ما هذانِ يا جبريل؟ قال: أما الباطنان فنهرانِ في الجنة، وأما الظاهرانِ فالنيلُ والفُرات. ثم رُفِعَ لي البيتُ المعمور. ثمَّ أُتيتُ بإناءٍ من خَمر وإناءٍ من لبن وإناءٍ من عَسل، فأخذتُ اللبن، فقال: هيَ الفِطرةُ أنت عليها وأُمَّتُك. ثمَّ فُرِضَت عليَّ الصلواتُ خمسينَ صلاةً كلَّ يوم، فرجَعْتُ فمرَرْتُ على موسى، فقال: بما أُمِرت؟ قال: أُمِرتُ بخمسينَ صلاةً كل يوم. قال: إن أُمتكَ لا تَستطيعُ خمسينَ صلاةً كل يوم، وإني واللّه قد جربتُ الناسَ قبلك، وعالجتُ بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجِعْ إلى ربِّك فاسألْهُ التخفيفَ لأُمتك. فرجعت، فوضع عني عشراً، فرجعتُ إلى موسى فقال مثله. فرجعتُ فوضع عني عشراً، فرجعتُ إلى موسى فقال مثله. فرجعت فوَضَعَ عني عشراً، فرجعت إلى موسى فقال مثله. فرجعتُ فأُمِرتُ بعَشرِ صلواتٍ كلَّ يوم، فرجعتُ فقال مثله. فرجعتُ فأُمِرتُ بخمس صلواتٍ كل يوم، فرجعتُ إلى موسى فقال: بما أُمِرتَ؟ قلتُ: أُمِرتُ بخمس صلوات كل يوم. قال: إن أُمتكَ لا تستطيعُ خَمْسَ صلواتٍ كل يوم وإني قد جرَّبتُ الناس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشدَّ المعالجة، فارجعْ إلى ربِّكَ فاسألهُ التخفيف لأُمتك. قال: سألتُ ربي حتى استحييتُ، ولكن أَرضى وأُسلِّم. قال: فلما جاوَزتُ ناداني مُنادٍ: أَمضيتُ فريضتي، وخَفَّفتُ عن عبادي».

(١) رواه مسلم في صحيحه (كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن اللّه لا ينام... الخ، حديث رقم ٢٩٣) حدّثنا أبو بكر بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وأَبُو كُرَيبٍ. قالا: حَدّثنا أَبُو مُعاوية. حَدَّثنا الأعمَشُ عن عَمْرو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسى، قَالَ: قامَ فِينَا رَسُولُ اللّه ﷺ بِخَمْسِ كَلِماتٍ. فقالَ: «إِنَّ اللّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَنَامَ. يَخْفِضُ القِسْطَ ويَرْفَعُهُ. يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ. وَعَمَلُ النَّهارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ. حِجَابُهُ النُّورُ. (وفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ: النَّارُ) لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ». (وفي رِوايَةِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ الأَعْمَشِ وَلَمْ يَقُلْ حَدَّثَنَا). ومعنى الألفاظ التي وردت في الحديث كما شرحها محمد فؤاد عبد الباقي: «لا ينام ولا ينبغي له أن ينام» معناه أنه سبحانه وتعالى لا ينام وأنه يستحيل في حقه النوم. فإن النوم انغمار وغلبة على العقل يسقط به الإحساس. واللّه تعالى منزه عن ذلك وهو مستحيل في حقه جل وعلا. «يخفض القسط ويرفعه» قال ابن قتيبة: القسط الميزان. وسمي قسطاً لأن القسط العدل وبالميزان يقع العدل. والمراد أن اللّه تعالى يخفض الميزان ويرفعه، بما يوزن من أعمال العباد المرتفعة، =

وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم. والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس. والنور: لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يُمَثَّلَ لهم به أشرفُ الموجودات.

وها هنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً؛ وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقاً، عند الصنفين من الناس، وحقاً.

وأيضاً فإن اللّه تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني: أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له، فبالحق ما سمَّى اللّه تبارك وتعالى نفسه نوراً. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد.

فقد تبين لك من هذا القول الاعتقادُ الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة[١]، وما حدث في ذلك من البدعة. وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يَعْتَرِفُ بموجود في الغائب، أنه ليس بجسم، إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة، وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى[٢] من النفس مما لا يمكن الجمهور، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة اليقين، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه.

= ويوزن من أرزاقهم النازلة. «يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل» معناه، واللّه أعلم، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار الذي بعده. وعمل النهار قبل عمل الليل الذي بعده. «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» السبحات جمع سبحة. قال صاحب العين والهرويّ وجميع الشارحين للحديث من اللغوين والمحدثين: معنى سبحات وجهه نوره وجلاله وبهاؤه. أما الحجاب فأصله في اللغة: المنع والستر. وحقيقة الحجاب إنما تكون للأجسام المحدودة، واللّه تعالى منزه عن الجسم والحد. والمراد هنا المانع من رؤيته. وسمى ذلك المانع نوراً أو ناراً لأنهما يمنعان من الإدراك في العادة لشعاعهما. والمراد بالوجه الذات. والمراد بما انتهى إليه بصره من خلقه جميع المخلوقات. لأن بصره سبحانه وتعالى محيط بجميع الكائنات. ولفظة «من» لبيان الجنس، لا للتبعيض. والتقدير: لو أزال المانع من رؤيته، وهو الحجاب المسمى نوراً أو ناراً، وتجلى لخلقه، لأحرق جلال ذاته جميع مخلوقاته.

(١) أي صفة الجسمية.

(٢) أي معنى أن النفس غير جسمية.

[القول في الجهة]

وأما هذه الصفة[١] فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها للّه سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧]، ومثل قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ ٥﴾ [السجدة: ٥]، ومثل قوله تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]، ومثل قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [الملك: ١٦]، إلى غير ذلك من الآيات التي إن سُلِّط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولاً. وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن اللّه في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى[٢]. وجميع الحكماء قد اتفقوا أن اللّه والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك.

والشبهة التي قادت نُفاة الجهة إلى نفيها، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

ونحن نقول إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان. وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه، المحيطة به، وهي ستة. وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل، ويميناً وشمالاً، وأمام وخلف. وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم، ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً. وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء، وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له.

وأما سطح الفلك الخارجي فقد تَبَرْهَن أنه ليس خارجه جسم، لأنه لو كان

---

(١) أي الجهة.

(٢) راجع حديث الإسراء والمعراج في الحاشية ٢ صفحة ٦٤.

ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذن: سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم. فإذن: إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجب أن يكون غير جسم. فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم.

وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس، هو، شيئاً أكثر من أبعاد ليس فيها جسم. أعني: طولاً وعرضاً وعمقاً، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً. وإن أُنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم. وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد.

ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة، إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين، يريدون الله والملائكة. وذلك أن ذلك الموضع ليس هو مكان ولا يحويه زمان: وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد. فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن.

وقد تبيَّن هذا المعنى مما أقوله: وذلك أنه لما لم يكن ها هنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس، أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود، أعني: أنه يقال إنه موجود، أي في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم، فإن كان ها هنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف، وهو السموات. ولِشَرَف هذا الجزء قال تبارك وتعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٧]. وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم.

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى، مع نفي الجسمية، هو أنه ليس في الشاهد مثال له. فهو بعينه السبب في أنْ لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلومَ الوجود في الشاهد، مثل العلم، فإنه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده[1] كان شرطاً

(١) أي الخالق الصانع.

في وجود الصانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته، مثل العلم بالنفس، أو يضرب لهم مثالاً من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه، مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد.

والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها، لا سيما إذا لم يصرِّح لهم بأنه ليس بجسم. فيجب أن يُمْتَثَلَ في هذا كله أمرُ الشرع، وألا يؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله.

والناس في هذه الأشياء في الشرع، على ثلاث رُتَبٍ: صنفٌ لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع. وهؤلاء هم الأكثر، وهم الجمهور. وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم اللّه تعالى. وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه.

ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع، مثالُ ما يعرض لخُبز البُرِّ، مثلاً ـ الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان ـ أن يكون لأقل الأبدان ضاراً وهو نافع للأكثر. وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر وربما ضر الأقل ولهذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها، والأقل من الناس. وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبَّر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبهاً بها، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثَّل به هو المثال نفسه، فتلزمه الحيرة والشك. وهو الذي يسمى متشابهاً في الشرع. وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء. وأما أولئك فمرضى. والمرضى هم الأقل. ولذلك قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧]. وهؤلاء أهل الجدل والكلام.

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه

ليس على ظاهره. وقالوا إن هذا التأويل هو المقصود به، وإنما أتى اللّه به في صورة المتشابه ابتلاءً لعباده واختباراً لهم. ونعوذ باللّه من هذا الظن باللّه. بل نقول إن كتاب اللّه العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان. فإذن: ما أبعد مِنْ مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه: إنه متشابه، ثم إن أوّل ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس: إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش(١)، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه.

وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع،

---

(١) اختلف المتكلمون في تأويل الاستواء على العرش، وقد عرض البغدادي في كتابه أصول الدين (ص١١٢ ـ ١١٤) الأقوال في ذلك ثم رجّح قول أهل السنة الأشاعرة، فقال في المسألة الخامسة عشرة من الأصل الرابع من كتابه: اختلفوا في تأويل قوله تعالى: **﴿الرحمن على العرش استوى﴾** [طه: ٥] فزعمت المعتزلة أنه بمعنى استولى، كقول الشاعر:

قد استوى بِشْرٌ على العِراقِ

أي استولى وهذا تأويل باطل، لأنه يوجب أنه لم يكن مستولياً عليه قبل استوائه عليه. وزعمت المشبهة أن استواءه على العرش بمعنى كونه مماساً لعرشه من فوقه، وأبدلت الكرّامية لفظ المماسّة بالملاقاة. وزعم بعضهم أنه لا يفضل منه على العرش شيء عن عرض العرش، وهذا يوجب كونه في العرش على مقدار عرض العرش، وزعم آخرون أنه أكبر من العرش، وأنه لو خلق عن يمين العرش وعن يساره عرشين آخرين كان ملاقياً بجميعها من فوقها بلا واسطة، وهذا يوجب أن يكون كل عرش كبعضه فيكون متبعضاً. واختلف أصحابنا في هذا، فمنهم من قال إن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا اللّه، وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعيّ. ورُويَ أن مالكاً سئِلَ عن الاستواء، فقال: الاستواء معقول وكيفيته مجهولة والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب. ومنهم من قال: إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلاً سماه إتياناً ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري. ومنهم من قال: إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسّة، وهذا قول القلانسي وعبد اللّه بن سعيد ذكره في كتاب الصفات. والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره. وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب ثُلّ عرش فلان إذا ذهب ملكه. وقال متمم بن نويرة في هذا المعنى:

عُرُوشٌ تفانوا بَعدَ عِزٍّ وأُمةٍ هَوَوْا بَعْدَ مَا نَالُوا السَّلامَةَ والْبَقَا

وأراد بالعروش ملوكاً انقرضوا. وقال سعيد بن زائدة الخزاعي في النعمان بن المنذر:

قَدْ نَال عَرشاً لم يَنَلْهُ خائِلٌ جِنٌّ ولا إنسٌ ولا ديّارُ

وأراد بالعرش الملك والسلطان. وقال النابغة:

بَعْدَ ابن جَفْنَةَ وَابْنِ هاتِكِ عَرْشِه والحارِثَيْنِ يُؤَمّلونَ فَلاحا

وأراد بهاتك عرش ابن جفنة سالب ملكه. فصح بهذا، تأويل العرش على الملك في آية الاستواء على ما بيناه، واللّه الموفق للصواب.

إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها. فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً، أي: العلم والعمل.

ومثال من أوّل شيئاً من الشرع وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثالُ من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء، العام المنفعة، المركب، لم يُرِدْ به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه. وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب. وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول، ففسدت به أمزجة كثير من الناس. فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول. فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب، غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين. فجاء مُتأوِّل رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة. فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته، وغيَّروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس.

وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدّاً عن موضعه الأول.

ولما علم صاحب الشرع ﷺ أن مثل هذا يعرض ولا بد، في شريعته، قال: «**ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة**»[1] يعني

(١) روى الترمذي في الجامع الصحيح (كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، =

بالواحدة: التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس. وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح.

وأول من غيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد(١) فطَمَّ الوادي على القرى. وذلك أنه

= حديث رقم ٢٦٤٠). عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ قال: «تَفرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوِ اثْنَتَيْنِ وسَبْعِينَ فِرْقَةً والنَّصَارَى مِثْلَ ذٰلِكَ، وتَفْتَرِقُ أُمَّتِي على ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً». ورواه أيضاً برقم (٢٦٤١) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ حَتَّى إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَى أُمَّهُ عَلَانِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذٰلِكَ، وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً» قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قال: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي».

(١) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) سنة ٤٥٠، ووفاته بها سنة ٥٠٥هـ. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غَزَالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. من كتبه «إحياء علوم الدين ـ ط» أربع مجلدات، و«تهافت الفلاسفة ـ ط» و«الاقتصاد في الاعتقاد ـ ط» و«محك النظر ـ ط» و«معارج القدس في أحوال النفس ـ خ» و«الفرق بين الصالح وغير الصالح ـ خ» و«مقاصد الفلاسفة ـ ط» و«المضنون به على غير أهله ـ ط» وفي نسبته إليه كلام، و«الوقف والابتداء ـ خ» في التفسير، و«البسيط ـ خ» في الفقه، و«المعارف العقلية ـ خ» و«المنقذ من الضلال ـ ط» و«بداية الهداية ـ ط» و«جواهر القرآن ـ ط» و«فضائح الباطنية ـ ط» قسم منه، ويُعرف بالمستظهري، وبفضائح المعتزلة. و«التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ ط» كتبه بالفارسية، وترجم إلى العربية، و«الولدية ـ ط» رسالة أكثر فيها من قوله: أيها الولد، و«منهاج العابدين ـ ط» قيل: هو آخر تآليفه، و«إلجام العوام عن علم الكلام ـ ط» و«الطير ـ ط» رسالة، و«الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة ـ ط» و«شفاء العليل ـ خ» في أصول الفقه، و«المستصفى من علم الأصول ـ ط» مجلدان، و«المنخول من علم الأصول ـ خ» و«الوجيز ـ ط» في فروع الشافعية، و«ياقوت التأويل في تفسير التنزيل» كبير، قيل: في نحو أربعين مجلداً، و«أسرار الحجّ ـ ط» و«الإملاء عن إشكالات الإحياء ـ ط» و«فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ـ ط» و«عقيدة أهل السنة ـ ط» و«ميزان العمل ـ ط» و«المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى ـ ط» وله كتب بالفارسية. ولطه عبد الباقي سرور كتاب «الغزالي ـ ط» في سيرته، ومثله ليوحنا قمير، ولجميل صليبا وكامل عياد، ولمحمد رضا ولزكي مبارك «الأخلاق عند الغزالي ـ ط» ولأحمد فريد الرفاعي «الغزالي ـ ط» ولمحمد رضا «أبو حامد الغزالي: حياته ومصنفاته ـ ط» ولأبي بكر عبد الرازق «في صحبة الغزالي ـ ط» ولسليمان دنيا «الحقيقة في نظر الغزالي ـ ط» وللشيخ محمد الخضري =

صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه. وذلك في كتابه الذي سماه بـ«المقاصد»(١) فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بـ«تهافت الفلاسفة»(٢)، فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة(٣)، من جهةِ خَرِقِهم فيها للإجماع كما زعم، وبدَّعهم في مسائل(٤). وأتى فيه بحجج مشكِّكة، وشُبَهٍ محيِّرة، أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بـ«جواهر القرآن»(٥) إن الذي أثبته في كتاب «التهافت» هي أقاويل جدلية وإن الحق إنما أثبته في

= رسالة في «ترجمته وتعاليمه وآرائه» نشرت في المجلد ٣٤ من مجلة المقتطف. وبالتركية «إمام غزّالي ـ ط» في تاريخه وفلسفته، لرضاء الدين بن فخر الدين، ولحسن عبد اللطيف عزام الفيومي، رسالة في «ما للغزالي وما عليه ـ ط» انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٢٢، ٢٣).

(١) كتاب «مقاصد الفلاسفة» أوله: الحمد للّه الذي عصمنا من الضلال... الخ، عرف فيه مذهبهم وحكى مقاصدهم من علومهم. انظر كشف الظنون (ص١٧٨٠).

(٢) وضع الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» أثناء تدريسه في نظامية بغداد بين سنتي ٤٨٤ و٤٨٨هـ (١٠٩١ ـ ١٠٩٥م). وقد جاء في إحدى المخطوطات أن الفراغ من تصنيف كتاب التهافت كان في شهر كانون الثاني من سنة ١٠٩٥. وقد ألّفه ـ كما يقول في مقدمته ـ «ردًا على الفلاسفة القدماء، مبيِّناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء». والذي دفعه إلى ذلك ما رآه من وجود طائفة من الفلاسفة والنظّار المسلمين الذين «يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقّي عن المحظورات، واستهانوا بتعبّدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده؛ بل خلعوا بالكليّة ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدّون عن سبيل اللّه ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفيّ كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم وولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم؛ ولا غير بحث نظري صادر عن التعثّر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامِع السراب». انظر مقدمة تهافت الفلاسفة (ص١٩، ٢٠) طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠م.

(٣) هذه المسائل الثلاث هي: قولهم بقدم العالم (المسألة الأولى والثانية) وإنكارهم علم اللّه بالجزئيات (وهي المسألة ١٣)، وإنكارهم المعاد الجسماني (وهي المسألة ٢٠ من مسائل الكتاب). انظر المصدر السابق (ص٢٢).

(٤) وهي بقية المسائل التي بحثها في كتابه. وعدد مسائل الكتاب عشرون مسألة.

(٥) «جواهر القرآن ودرره» طبع دار الكتب العلمية، بيروت. ذكر فيه أنه ينقسم إلى علوم وأعمال، والأعمال ظاهرة وباطنة، والباطنة إلى تزكية وتخلية، فهي أربعة أقسام: علوم وأعمال ظاهرة وباطنة، مذمومة ومحمودة، وكل قسم يرجع إلى أصول فيشتمل على زبدة القرآن.

«المضنون به على غير أهله»[١]. ثم جاء في كتابه المعروف بـ«مشكاة الأنوار»[٢]، فذكر فيه مراتب العارفين بالله، فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولي، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهية هي تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم. وأما في كتابه الذي سماه بـ«المنقذ من الضلال»[٣]، فأنحى فيه على الحكماء، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلو والفكرة[٤]، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم.

---

(١) طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. قال حاجي خليفة في كشف الظنون (ص١٧١٣): «المضنون به على غير أهله» قال ابن السبكي في طبقاته: ذكر ابن الصلاح أنه منسوب إلى أبي حامد الغزالي وقال معاذ الله أن يكون له وبين سبب كونه مختلقاً موضوعاً عليه، والأمر كما قال. وقد اشتمل على التصريح بقدم العالم ونفي علم القديم بالجزئيات ونفي الصفات وكل واحدة من هذه يكفر الغزالي قائلها هو وأهل السنة أجمعون فكيف يتصور أنه يقولها انتهى. أوله: الحمد لله على موجب ما هدانا إلى حمده الخ وهو أجوبة مسائل تسع سئل عنها الغزالي وفي التاسعة فصول كثيرة. قال يشتمل على أربعة أركان الأول في معرفة الربوبية الثاني في معرفة الملائكة الثالث في حقائق المعجزات الرابع في معرفة ما بعد الموت. وفي منهاج العابدين الآتي ذكره ما يتعلق بذلك. وصنف أبو بكر محمد بن عبد الله المالقي كتاباً في رده وتوفي سنة ٧٥٠ خمسين وسبعمائة. ورأيت مختصراً في الإكسير سماه المضنون به على العامة وهو على جزئين الجزء الأول يسمى رسالة الفوز والجزء الثاني يسمى رسالة التقريب في معرفة سر التركيب. انتهى.

(٢) قال حاجي خليفة في كشف الظنون (ص١٦٩٤): «مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار» رسالة مشتملة على فصول في قوله تعالى: ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾ مع قوله عليه السلام: «إن لله سبعين ألف حجاب» هي على طريقة التصوف، أولها: الحمد لله فائض الأنوار وفاتح الأبصار.

(٣) كتاب «المنقذ من الضلال» كتاب لا غنى للباحث في تطور حياة الغزالي الفكرية عنه، ففيه يقص الإمام حياته الفكرية في تطورها من الدراسة المستفيضة إلى الشكّ ثم إلى اليقين، ويحدد موقفه من علم الكلام ومن مذهب التعليمية ومن الفلسفة والفلاسفة ثم من التصوف. وفيه يبيّن موقفه من مسألة النبوة ومن الشكوك التي ترد عليه، ويبيّن الطريق الصواب لإحياء الشعور الديني حينما يفتر عند بعض الناس. وهو من الكتب التي يندر ما يماثلها في ثقافتنا الشرقية، إذ إن كبار المفكرين عندنا لم يتجهوا إلى تسجيل تدرّجهم الفكري وانتفاضاتهم الذهنية. ولم يسبق الغزالي ـ فيما نعلم ـ في هذا النهج سوى الحارث بن أسد المحاسبي في مقدمة كتابه «الوصايا» فإنه قصّ فيه طرفاً من حيرته وشكّه الهيّن السهل، ثم يقينه الذي انتهى إليه. انظر مقدمة تهافت الفلاسفة (ص١٥).

(٤) أي التفكير.

وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بـ«كيمياء السعادة»(١).

فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع ورَوْمِ صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يُقَرَّ الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها. وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرعِ والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فلحق من فِعله هذا إخلالٌ بالأمرين جميعاً، أعني: بالحكمة وبالشرع، عند أناس، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين.

أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعان فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمرين فلأن كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل بينهما. وأكّد(٢) هذا المعنى بأن عرَّف وجه الجمع بينهما. وذلك في كتابه الذي سماه «التفرقة بين الإسلام والزندقة»(٣)، وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذن: ما فعل من هذه الأشياء، فهو ضار للشرع بوجه، وللحكمة بوجه، ولهما بوجهٍ. وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعاً، أعني: الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما بالعَرَض. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالعَرَض الجمع بينهما.

والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تَعْلَمَ الفرقةُ من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم

---

(١) مطبوع ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» دار الكتب العلمية، بيروت.
(٢) أي الغزالي.
(٣) مطبوع ضمن «مجموعة رسائل للإمام الغزالي».

يقف على كنههما بالحقيقة، أعني [لا] على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة. وأن الرأي، في الشريعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها. كما عرض في مسألة علم الجزئيات(١) وفي غيرها من المسائل.

ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نُعرِّف أصول الشريعة. فإن أصولها إذا تُؤُمِّلت وُجِدت أشد مطابقة للحكمة مما أُوِّل فيها. وكذلك الرأي الذي ظُنَّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعْرَفُ أن السبب في ذلك أنه لم يُحَطْ علماً بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول، أعني «فصل المقال»(٢)، في موافقة الحكمة للشريعة.

(١) وهي المسألة الثالثة عشرة من مسائل «تهافت الفلاسفة» والتي عنونها: «في إبطال قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات».

(٢) وعنوانه الكامل: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

[القول في الرؤية]

وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول:

إن الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة، هي مسألة الرؤية(١).

فإنه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخلة في الجزء المتقدم لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها. فشُنِّع الأمر عليهم.

وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة، لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم، إن انتفت الجسمية، أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي في جهة من الرائي. فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم. مع أن ظاهر القرآن معارض لها، أعني قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.

وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة.

وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس. أعني: أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة، ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل، وهو المرائي. كذلك الأمر في الحجج. أعني أن منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرائية، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والأقاويل

(١) انظر آراء المتكلمين في هذه المسألة في كتاب «أصول الدين» للبغدادي (ص٩٧ ـ ١٠٢).

التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة، منها أقاويل في دفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم[١]، وأنه ليس يعرض من فَرْضِها محال.

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة: أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي. فمنهم[٢] من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب، وأنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة، إذا كان جائزاً أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين.

وهؤلاء اختلط عليها إدراك العقل مع إدراك البصر: فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني في مكان. وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في جهة فقط، بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضاً، وهي ثلاثة أشياء: حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصَر، وكون المبصر ذا ألوان ضرورة. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة.

وقد قال القوم، أعني الأشعرية: إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط، مثل حكمنا أن كل عالِم حي، لكون الحياة تظهر في الشاهدة شرطاً في وجود العلم. وإن كان ذلك، قلنا لهم: وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية، فألْحِقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم!

وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد[٣] أن يعاند هذه المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة. وذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة.

---

(١) يقول أبو الحسن الأشعري: يجوز رؤية كل موجود؛ وأحال رؤية المعدوم. انظر أصول الدين (ص٩٧).

(٢) أي من الأشاعرة.

(٣) راجع حاشية ١ ص٧٣.

وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته. والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة.

وأما حجتهم[١] التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم، فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهما وهو الأشهر عندهم، ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، وربما عددوا جهات أخر غير هذه للموجود. ثم يقولون: وباطل أن يُرَى من قِبل أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئِيَ اللون. وباطل أن يرى لمكان أنه لون، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم. قالوا: وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب، فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قِبل أنه موجود.

والمغالطة في هذا القول بيّنة؛ فإن المرئي منه هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته، وهذه هي حال اللون والجسم: فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون. ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبْصَر. ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس. فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل.

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع، والأصوات ممكنة أن ترى. وهذا كله خروج عن الطبع، وعن ما يمكن أن يعقله إنسان. فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وأن آلة هذه غير آلة تلك، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً.

والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يُبْصَر في وقت ما، فقد يجب أن يُسْأَلوا، فيقال لهم: ما هو البصر؟ فلا بد من أن يقولوا هو قوة تُدْرَك بها المرئيات: الألوان وغيرها. ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات. فإذا وضعوا هذا، قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات، هو بصر فقط، أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط، فقد سلموا أنه لا يدرِك الألوان. وإن قالوا: بصر فقط، فليس يدرك الأصوات. وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات، ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر

---

(١) أي الأشاعرة.

وسمع معاً. وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئاً واحداً، حتى المتضادات. وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا، أو يلزمهم تسليمه، وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة.

وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية، فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بـ«الإرشاد»[١]، وهي هذه الطريقة: وتلخيصها، أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء. وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال[٢]، ليست بذوات. فالحواس لا تدركها وإنما تدرك

---

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» طبع دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) توسع التهانوي في شرح مصطلح الحال والأحوال عند المتكلمين في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون، فقال: (١/ ٤٩١، ٤٩٢): «في اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة. فقيد الصفة يخرج الذوات فإنها أمور قائمة بأنفسها فهي إما موجودة أو معدومة ولا واسطة بينهما. والمراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره بمعنى الاختصاص الناعت، فيدخل الأجناس والفصول في الأحوال. والأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية، عند من يثبتها. وقولهم: «لموجود» أي سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة أو معه، فيدخل الوجود عند من قال: فإنه حال، فهذا القيد يخرج صفة المعدوم، فإنها معدومة فلا تكون حالاً. والمراد بصفة المعدوم: الصفة المختصة به، فلا يرد الأحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحالتيها. لا يقال: إذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة، فيكون قيد «لموجود» مستدركاً، لأنا نقول: الاستدراك أن يكون القيد الأول مغنياً عن الآخر، دون العكس. نعم يرد على من قال: إنها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود، ويجاب بأن ذكره لكونه معتبراً في مفهوم الحال لا للإخراج. وقولهم: لا موجودة، ليخرج الأعراض فإنها متحققة باعتبار ذواتها، وإن كانت تابعة لمحالها في التحيز، فهي من قبيل الموجودات. وقولهم: لا معدومة، ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فإنها معدومات. وأورد عليه الصفات النفسية فإنها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها. والجواب أن اللام في قولهم «لموجود» ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط والحصول، فلا يضر حصولها للمعدوم أيضاً إلا أنها لا تسمى حالاً إلا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة، فالصفات النفسية للمعدومات ليست أحوالاً إلا إذا حصل تلك المعدومات، حينئذٍ تكون أحوالاً. هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالأحوال حال العدم. وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم، أو قال به ولم يقل باتصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط من أصله. وقد يفسر الحال بأنه معلوم يكون تحققه بغيره، ومرجعه إلى الأول فإن التفسيرين متلازمان.

التقسيم: الحال إما معلل، أي بصفة موجودة قائمة، بما هو موصوف بالحال، كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك، ويعلل القادرية بالقدرة. وإما غير معلل، وهو بخلاف ما ذكر، فيكون حالاً ثابتاً للذات، لا بسبب معنًى قائم به نحو: الأسودية للسواد، والعرضية للعلم، والجوهرية للجوهر، والوجود عند القائل بكونه زائداً على =

الذات. والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات. فإذن الحواس: إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود.

وهذا كله في غاية الفساد. ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول: أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء، لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه، ولا كان بالجملة يمكن في الحواس: لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات. وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً، فلا يكون فرق بين مدرَك السمع وبين مدرَك البصر.

وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان. وإنما تدرك الحواس ذواتَ الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها. فوجه المغالطة في هذا، هو أن ما يدرك ذاتياً أُخِذ أنه مدرك بذاته. ولولا النشأ[١] على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة.

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجأت القائمين بنصرتها، في زعمهم، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة، التي هي ضحكة من عني بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية، هو التصريح في الشرع بما لم يأذن اللّه ورسوله به، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور. وذلك أنه من العسير أن

= الماهية. فإن هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها. فإن قلت: جوز أبو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى، فكيف اشترط في علة الحال أن تكون موجودة؟ قلت: لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره.

فائدة: الحال أثبته إمام الحرمين أولاً، والقاضي من الأشاعرة، وأبو هاشم من المعتزلة. وبطلانه ضروري لأن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات ضرورة، فإن أريد نفي ما ذكرنا من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات فهو سفسطة، وإن أريد معنًى آخر بأن يفسر الموجود مثلاً بما له تحقق أصالة، والمعدوم بما لا تحقق له أصلاً، فيتصور هناك واسطة، هي ما يتحققَ تبعاً، فيصير النزاع لفظيًا.

والظاهر هو أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذى بها أمر في الخارج، فسموا تحققها وجوداً وارتفاعها عدماً، ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك، كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة. فنحن نجعل العدم للوجود سلب الإيجاب، وهم يجعلونه عدم ملكة، كذا قيل.

وقد ظهر بهذا التأويل أيضاً أن النزاع لفظي، وإن شئت زيادة التحقيق فارجع إلى شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم، في مقدمة الأمور العامة وأخيرها» انتهى.

(١) أي النشوء.

يجتمع في اعتقاد واحد أن ها هنا موجوداً ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار. لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام. ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت.

وهذا أيضاً لا يليق الإفصاح به للجمهور. وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل، مثل ما وصَفَه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة، ولا يشبهه. ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا. بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد. أعني أن تلك المعاني مُثِّلَت لهم بأمور متخيلة محسوسة.

فإذن، متى أُخِذ الشرع، في أوصاف اللّه تبارك وتعالى على ظاهره، لم تَعْرِض فيه هذه الشبهة ولا غيرها. لأنه إذا قيل له[1]: إنه نور وإن له حجاباً من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة[2]، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما ترى الشمس[3]، لم يَعْرِض في هذا كله شك ولا شبهة في حق

(١) أي للجمهور. (٢) راجع الحاشية ١ صفحة ٦٥.

(٣) حديث رؤية اللّه تعالى في الآخرة رواه مطولاً البخاري في كتاب الأذان، باب فضل السجود، حديث رقم ٨٠٦؛ قال: حدّثنا أَبو اليمانِ قال: أَخبرَنا شُعيبٌ عن الزُّهريِّ قال: أَخبرني سعيدُ بنُ المسيَّبِ وعطاءُ بنُ يَزيدَ اللَّيثيُّ أَنَّ أَبا هريرةَ أَخبرَهما أَنَّ الناسَ قالوا: يا رسولَ اللّه، هل نَرَى رَبَّنا يومَ القِيامةِ؟ قال: «هل تُمارونَ في القمرِ ليلةَ البدرِ ليس دُونَهُ سَحابٌ؟» قالوا: لا يا رسولَ اللّه. قال: «فهل تُمارونَ في الشمسِ ليس دونَها سحابٌ؟» قالوا: لا. قال: «فإنكم تَرَونَهُ كذلكَ، يُحشَرُ الناسُ يومَ القِيامةِ فيقولُ: مَن كانَ يَعبُدُ شيئاً فلْيتَّبع، فمنهم من يتبعُ الشمسَ، ومنهم مَن يتَّبعُ القمرَ، ومنهم مَن يتَّبعُ الطواغيتَ، وتبقى هذهِ الأُمَّةُ فيها مُنافِقوها؛ فيأتيهمُ اللّه عزّ وجلّ فيقولُ: أَنا ربُّكم، فيقولون: هذا مكانُنا حتى يأتِيَنا ربُّنا، فإذا جاءَ ربُّنا عرفناه. فيأتيهمُ اللّه فيقولُ: أَنا ربُّكم، فيقولونَ: أَنتَ ربُّنا، فيدعوهم فيُضرَبُ الصراطُ بينَ ظَهرانَيْ جَهنَّمَ، فأكونُ أَوَّلَ مَن يَجوزُ مِنَ الرُّسُلِ بأُمَّتِهِ، ولا يتكلَّمُ يومَئِذٍ أَحَدٌ إلّا الرُّسُلُ، وكلامُ الرُّسُلِ يومَئِذٍ: اللَّهمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. وفي جَهنَّمَ كَلاليبُ مِثلُ شَوكِ السَّعدانِ، هل رَأَيتمْ شَوكَ السَّعدانِ؟» قالوا: نعم. قال: «فإنها مثلُ شَوكِ السعدانِ، غيرَ أَنهُ لا يَعلمُ قَدْرَ عِظَمِها إلّا اللّه، تَخطَفُ الناسَ بأعمالِهمْ: فمنهم مَن يُوبَقُ =

الجمهور ولا في حق العلماء. وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرح لهم به، أعني للجمهور، بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفَّروا المصرحَ لهم بها. فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء، فقد ضل عن سواء السبيل.

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه قد ضرب للجمهور، في هذه المعاني، المثالاتِ التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها، التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس، وألّا يُخْلَط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: «**إنّا معشر الأنبياء، أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم**»(١)، ومن جعل

= بعمَلِهِ، ومنهم مَن يُخَرْدَلُ ثمَّ ينجو. حتى إذا أرادَ اللّه رحمةَ مَن أرادَ مِن أهلِ النارِ أمَرَ اللّه الملائكةَ أن يُخرِجوا مَن كانَ يَعبُدُ اللّه، فيُخرِجونهمْ، ويَعرفونَهم بآثارِ السجودِ، وحرَّمَ اللّه عَلَى النارِ أن تأكُلَ أثَرَ السجودِ. فيخرُجونَ منَ النارِ، فكلُّ ابن آدمَ تأكلُه النارُ إلّا أثَرَ السجودِ، فيخرُجونَ مِنَ النارِ قدِ امتَحشوا، فيُصَبُّ عليهم ماءُ الحياةِ، فيَنبتونَ كما تنبُت الحِبَّةُ في حَميلِ السَّيلِ. ثمّ يَفرُغُ اللّه مِنَ القضاءِ بينَ العِبادِ، ويبقى رجُلٌ بينَ الجنَّةِ والنارِ ـ وهو آخرُ أهلِ النارِ دُخولاً الجَنَّةَ ـ مُقبِلاً بوَجهِهِ قِبَلَ النّارِ، فيقول: يا ربِّ اصرِفْ وَجهي عنِ النارِ، قد قَشَبَني ريحُها وأحرَقَني ذَكاؤُها. فيقولُ: هل عَسَيتَ إنْ فُعِلَ ذلكَ بكَ أن تَسألَ غيرَ ذلكَ؟ فيقول: لا وعزَّتِكَ. فيُعطي اللّهَ ما يَشاءُ مِن عَهدٍ وميثاقٍ، فيصرِفُ اللّه وَجهَهُ عن النارِ، فإذا أقبَلَ به على الجنَّةِ رأى بهجَتها، سَكتَ ما شاءَ اللّه أن يَسكُتَ، ثم قال: يا ربِّ قَدِّمْني عندَ بابِ الجنَّةِ. فيقولُ اللّه له: أليسَ قد أعطيتَ العهودَ والميثاقَ أنْ لا تَسألَ غيرَ الذي كنتَ سألتَ؟ فيقول: يا ربِّ، لا أكونُ أشقى خَلقِكَ. فيقولُ: فما عَسَيتَ إنْ أعطيتَ ذلكَ أن لا تَسألَ غيره؟ فيقولُ: لا، وَعزَّتِكَ لا أسألُ غيرَ ذلكَ. فيُعطِي ربَّهُ ما شاءَ من عهدٍ وَميثاقٍ، فيُقدِّمُهُ إلى بابِ الجنَّةِ، فإذا بَلَغَ بابَها فرأى زَهرتَها وما فيها مِنَ النُّضرَةِ والسُّرور فيَسكُتُ ما شاءَ اللّه أن يَسكُتَ، فيَقولُ: يا ربِّ أدخِلْني الجنَّةَ. فيقولُ اللّه تعالى: وَيحَكَ يا ابنَ آدَمَ، ما أغدَرَكَ! أليسَ قد أعطيتَ العهدَ والميثاقَ أن لا تَسألَ غيرَ الذي أُعطيتَ؟ فيقولُ: يا ربِّ لا تَجعلني أشقى خَلقِكَ. فيَضحَكُ اللّه عزّ وَجلّ منه، ثمَّ يأذَنُ لهُ في دُخولِ الجنَّةِ، فيَقولُ له: تمَنَّ! فيَتَمنّى. حتى إذا انقَطَعَ أُمنيَّتُهُ قال اللّه عزَّ وَجلَّ: زِدْ مِن كذا وكذا ـ أقبَلَ يُذكِّرُهُ ربُّهُ عزّ وجلّ ـ حتى إذا انتهَتْ بِهِ الأمانيُّ قال اللّه تعالى: لكَ ذلكَ وَمِثلُهُ معَهُ». قال أبو سعيدِ الخُدريُّ لأبي هريرةَ رضيَ اللّه عنهما: إنَّ رسولَ اللّه ﷺ قال: «قال اللّه عزّ وجلّ: لكَ ذلكَ وَعَشَرَةُ أمثالِهِ» قال أبو هريرةَ: لم أحفَظْ مِن رسولِ اللّه ﷺ إلا قَولَهُ: «لكَ ذلكَ ومِثلُهُ معَهُ». قال أبو سعيدِ الخدريُّ: إني سمعتُهُ يقول: «ذلك لكَ وعشرَةُ أمثالِهِ».

(١) رواه الترمذي عن عائشة أنها قالت: «أمرنا ﷺ أن ننزل الناس منازلهم».

الناس شرعاً واحداً في التعليم، فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول.

فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق اللّه تبارك وتعالى، أعني: إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها.

وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه، والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك، فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال اللّه تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه.

[القول في الأفعال]

الفن الخامس في معرفة الأفعال. ونذكر في هذا الباب خمس مسائل فقط، هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب: المسألة الأولى في إثبات خلق العالم، الثانية في بعث الرسل، الثالثة في القضاء والقدر، الرابعة في التجوير والتعديل، الخامسة في المعاد.

المسألة الأولى

في حدوث العالم

اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع للَّه تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه.

فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية. فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة. أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه.

وكذلك أيضاً لا يُعَرِّفُ الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد. وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدةً مثَّل ذلك بأقرب الأشياء شبهاً به، كالحال في أحوال المعاد. وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عُرِّفُوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح(١).

---

(١) ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥].

وإذ قد تقرر لنا هذا الأصل، فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوثَ العالم، من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع. وواجب، إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد، أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة.

فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع للَّه تبارك وتعالى، فإنه، إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وُجِدَت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى.

وذلك أنه كما أن الإنسان، إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وُضِع بشكل ما، وقدْر ما، ووَضْع ما، موافقاً في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، عَلِمَ على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه، ولذلك وافق شكلُه ووضعُه وقدرُه تلك المنفعةَ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجراً موجوداً على الأرض، فوجَد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس، ووجَد أيضاً وضعه كذلك وقدره، علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع، وهو الذي وضعه كذلك وقدَّره في ذلك المكان. وأما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما، هو بالاتفاق، ومن غير أن يجعله هنالك جاعل.

كذلك الأمر في العالم كله؛ فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس فيها وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخِلْقَة والبنية، لاختل وجود المخلوقات التي ها هنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان والحيوان والنبات باتفاق، بل ذلك مِن قاصد قصَدَه، ومريد أراده، وهو اللَّه عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع، بل عن الاتفاق.

فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: **أحدهما**: أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ها هنا. والأصل **الثاني**: أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسدداً نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعاً وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معاً. ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع.

وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز، فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق. فمنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾ إلى قوله: ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ۝١٦﴾[1] [النبأ: ٦ ـ ١٦]. فإن هذه الآية إذا تؤملت وُجِد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنه ابتدأ فنبَّه على أمر معروف بنفسه، لنا معشر الناس، الأبيض والأسود. وهو أن الأرض خُلِقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنه لو كانت متحركة، أو بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نُخلَق عليها.

وهذا كله محصور في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦﴾ [النبأ: ٦]. وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائداً إلى هذا معنى الوثارة واللين. فما أعجب هذا الإعجاز! وأفضل هذه الاستعارة! وأغرب هذا الجمع! وذلك أنه قد جمع في لفظ «مهاد» جميعَ ما في الأرض مِن موافقتها لكون الإنسان عليها. وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء[2] في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير يسير، والله يختص برحمته من يشاء.

وأما قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾ [النبأ: ٧]: فإنه نبَّه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض، من قِبَل الجبال. فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي، كأنك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقي

---

(١) ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ۝١٦﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦].

(٢) يعني بالعلماء هنا الفلاسفة والطبيعيين.

الأسطقسات: أعني الماء والهواء، ولتزلزلت وخرجت عن موضعها. ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة. فإذن: موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق، وإنما عرضت عن قصد قاصد، وإرادة مريد. فهي، ضرورة، مصنوعة لذلك القاصد سبحانه، وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات.

ثم نبه أيضاً على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾﴾ [النبأ: ١٠، ١١]، يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس، للموجودات التي ها هنا، من حرارة الشمس، وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل اللّه حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه سترة، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان، سماه اللّه تعالى لباساً. وهذا من أبدع الاستعارة. وفي الليل أيضاً منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومه يكون فيه مستغرقاً لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن، الذي هو اليقظة. ولذلك قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾﴾ [النبأ: ٩]، أي مستغرقاً من قِبَل ظلمة الليل.

ثم قال تعالى: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾﴾ [النبأ: ١٢، ١٣]، فعبَّر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الإتقان الموجود فيها، والنظام والترتيب. وعبَّر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها، ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يُخاف أن تخِرَّ كما تخر السقوف والمباني العالية. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: ٣٢]. وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى إنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض، فضلاً عن أن تقف كلها. وقد زعم قوم أن النفخ في الصُّوْرِ، الذي هو سبب الصعقة، هو وقوف الفلك.

ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة، وموافقتها لوجود ما على الأرض. فقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾﴾ [النبأ: ١٣] وإنما سماها سراجاً، لأن الأصل هو الظلمة، والضوء طارئ على الظلمة. كما أن السراج طارئ على ظلمة الليل. ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل. وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلاً. وإنما نبه على هذه

المنفعة للشمس فقط، دون سائر منافعها، لأنها أشرف منافعها وأظهرها.

ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر، وأنه إنما ينزل لمكان(١) النبات والحيوان. وأن نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع، ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق، بل سبب ذلك العناية بما ها هنا، فقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ [النبأ: ١٤ ـ ١٦].

والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نوح: ١٥ ـ ١٧]. ومثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [البقرة: ٢٢]. ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات، ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة. وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب. ولعلنا إن أنسأ(٢) اللَّه في الأجل، ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتاباً في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز.

وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة اللَّه سبحانه. وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على اللَّه تبارك وتعالى، ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قِبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. فإنه إن كان هذا الجواز على السواء، فليس ها هنا حكمة، ولا توجد ها هنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

وذلك أنه إن كان يمكن على زعمهم أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس ها هنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتنَّ عليه اللَّه بخلقها، وأمره بشكره عليها. فإن هذا الرأي يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءاً من هذا العالم، كإمكان خلقه في الخلاء، مثلاً، الذي يرون أنه موجود. بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر، وخلقة أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان. وقد يمكن عندهم أن

(١) أي من أجل.
(٢) أنسأ: أجّل.

يكون جزءاً من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فلا تكون نعمة ها هنا يُمْتَنُّ بها على الإنسان، لأن ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فالإنسان مستغن عنه. وما هو مستغنى عنه فليس وجوده بإنعام عليه. وهذا كله خلاف ما في فطر الناس.

وبالجملة فكما أن من أنكر وجود المُسَبَّبات مرَتَّبَةً على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقولهم: إن اللّه أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها. لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟! وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب، لا يخلو من ثلاثة أوجه:

إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات[١] من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذياً.

وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان.

وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع أصلاً، بل إنما تدل على الاتفاق.

وذلك أنه إن كان مثلاً، ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً، ولا من جهة الأفضل، في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات الصنائع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها، هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يُخَصَّ الإنسان باليد أو بالحافز، أو بغير ذلك مما يخص حيواناً حيواناً من الشكل الموافق لفعله.

وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق. أعني الذين يقولون لا صانع ها هنا، وأن جميع ما حدث في

(١) أي من أجل كون المسببات... الخ.

هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية؛ لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار.

وذلك أنه إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دالّ على أن ها هنا مخصصاً فاعلاً، كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق؛ إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب. والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق؛ إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للأسطقسات أن تمتزج امتزاجاً ما بالاتفاق، فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما. ثم تمتزج أيضاً امتزاجاً آخر فيحدث بالاتفاق، عن ذلك الامتزاج بالاتفاق، موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق.

وأما نحن، فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ها هنا ترتيب ونظام، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وأن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وأن هذا دائماً لا يخلّ، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق؛ لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]. وأي إتقان يكون ـ ليت شعري ـ في الموجودات إن كانت على الجواز. لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارة بقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣] وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة!؟

فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية، لو كانت غربية، والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم، فقد أبطل الحكمة. وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالاً والشمال يميناً لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان. فإن أحد الجائزين، كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار، كذلك ممكن أن يقال إنه إنما وجد عن فاعله على أحد الجائزين بالاتفاق: إذ كنا نرى كثيراً من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق.

وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه، حتى إنه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يُظَنَّ أنها

حدثت عن الاتفاق، وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها. فإذن، هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة.

ومعنى ما قلناه، من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده، مع أنه ينفي الحكمة عنه، هو أنه متى لم يُعْقل أن هاهنا أوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب، لم يكن ها هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً. لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع. فإذن: هذا القول يلزم عنه ضرورة: إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم عالم، تعالى اللّه وتقدست أسماؤه عن ذلك.

وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول [فهو] الهروب من القول بفعل القوي الطبيعية التي ركبها اللّه تعالى في الموجودات التي ها هنا، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير اللّه. وهيهات! لا فاعل ها هنا إلا اللّه: إذ كان مخترع الأسباب! وكونُها أسباباً مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها. وسنبين هذا المعنى بياناً أكثر في مسألة القضاء والقدر.

وأيضاً فإنهم خافوا أن يدخل عليهم، من القول بالأسباب الطبيعية، أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالِم، بجحده جزءاً من موجودات اللّه. ذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودة، فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته.

وبالجملة، فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادئ الرأي، وهي الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا

أن الموجودات جائزة، لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا: إن الموجودات كلها جائزة، ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد. كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضرورياً، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع.

وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات: فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة، لا لمكان شيء من الأشياء، أعني [لا] لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق(١). ولو علموا، كما قلنا، أنه يجب مِنْ جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جنداً من جند اللّه تعالى التي سخرها اللّه تعالى لإيجاد كثير من موجوداته بإذنه ولحفظها.

وذلك أن اللّه تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على اللّه الكذب.

فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بيناها قبل، ونبينها فيما يأتي إن شاء اللّه تعالى.

فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها اللّه لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقةٌ نِسْبَتُها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس.

وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد. إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنه ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ كان لايُعرف في الشاهد مكوَّنٌ إلا بهذه الصفة، فقال سبحانه مخبراً عن حاله تعالى قبل كون العالم: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]،

(١) أي الصدفة.

إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى. فيجب أن لا يُتأَوَّلَ شيء من هذا للجمهور، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه مَن غيَّر ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية.

فأما أن يقال لهم[١]: إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه مُحْدَث، وأنه خُلِق من غير شيء، وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور. فينبغي كما قلنا ألا يُعْدَل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة.

ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني: لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب. فإذن، استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، ومُوقِع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور، وبخاصة الجدليين منهم.

ولذلك عرضت أشد حيرة تكون، وأعظم شبهة، للمتكلمين من أهل ملَّتنا، أعني الأشعرية؛ وذلك أنه لما صرحوا أن اللّه مريد بإرادة قديمة، وهذا بدعة كما قلنا، ووضعوا أن العالم محدث، قيل لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا: إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه.

فقيل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدَث، في وقت عدمه، هي بعينها نسبته إليه في وقت إيجاده، فالمحدَث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره، إذ لم يتعلق به، في وقت الوجود، فعلٌ انتفى عنه في وقت العدم. وإن كانت[٢] مختلفة، فهنالك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجب أن يكون مفعولٌ محدث عن فعل قديم. فإن ما يلزم من ذلك في الفعل، يلزم في الإرادة.

(١) أي للجمهور.
(٢) أي نسبة الفاعل المريد إلى المحدث.

وذلك أنه يقال لهم: إذا حضر الوقت، وقت وجوده، فَوُجِدَ، فهل وُجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ فإن قالوا: بفعل قديم، فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم. وإن قالوا: بفعل محدث، لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة. فإن قالوا: الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً، فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد. ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما، في وقت ما، وُجِد ذلك الشيء عند حضور وقته، من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة، لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل.

وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرادة الحادثة مراد حادث، فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً، وذلك مستحيل.

فهذه الشبه كلها فإنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به اللّه؛ فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة، فلا هُمْ في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر. ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين. ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض، فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم.

وسبب ذلك العصبية والمحبة. وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يَعْرِضُ للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا. فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ.

فهذا الذي ذكرنا من أمر هذه المسألة كاف، بحسب غرضنا. فَلْنَسِر إلى المسألة الثانية.

المسألة الثانية

في بعث الرسل

والنظر في هذه المسألة في موضعين: أحدهما في إثبات الرسل. والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم، وأنه ليس بكاذب في دعواه.

فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس، فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس، وهم المتكلمون، وقالوا: قد ثبت أن اللّه متكلم ومريد ومالك لعباده. وجائز

على المتكلم المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولاً إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكناً في الغائب.

وشدوا هذا الموضع بإبطال المُحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من اللّه[1] قالوا: وإذا كان هذا المعنى، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب، كوجوده في الشاهد. وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنه قام رجل في حضرة الملك فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يُعْتَرَف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة. قالوا: وهذه العلامة هي ظهور المعجزة على يدي الرسول.

---

(١) ردّ البغدادي في أصول الدين (ص١٥٤ ـ ١٥٦) على البراهمة وغيرهم ممن يجحدون الرسل، فقال: «في جواز بعثة الرسل وتكليف العباد: الخلاف في هذا مع البراهمة الذين جحدوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر، وأبطلوا الفرائض السمعية؛ وزعموا أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين: أحدهما: من قبل اللّه ينبهه يدعو به إلى النظر والاستدلال ومعرفة الإله وتوحيده، على ما يوجبه عقله. والآخر: من جهة الشيطان يدعوه إلى معصية الخاطر الأول. وقالوا: إنما مَكّن اللّه الشيطانَ من إلقاء الخاطر الداعي إلى الشر في قلب العاقل ليعتدل به دواعيه ويصح منه اختيار أحد الخاطرين، ولو أفرده بالخاطر الأول لكان مُلْجَأً إلى ما يدعوه إليه لأنه ليس في مقابلته ما يدعوه إلى ضده، ولا تكليف مع الإلجاء. وزعموا أيضاً أن الرسل قد وردوا بإباحة ما حظره العقل من ذبح البهائم وإيلام الحيوان بلا ذنب وتحميل العاقلة الدية، وكَذَّبُوهم لأجل ذلك. وساعدت القدريةُ البراهمَة في التكليف من جهة الخواطر وخالفوهم في إجازة بعثة الرسل؛ غير أن النظام منهم زعم أن الخاطرين كلاهما من قبل اللّه تعالى، يدعو بأحدهما إلى المعرفة والنظر والاستدلال ليفعل المكلف ذلك، ويدعو بالآخر إلى المعصية لا ليفعل ولكن لاعتدال الدواعي. وزعم الباقون منهم أن الخاطرين أحدهما من قبل اللّه عزّ وجلّ والآخر من قبل الشيطان، سوى من قال منهم إن المعارف ضرورية كالجاحظ وثمامة والصالحي فإن هؤلاء زعموا أن لا تكليف إلّا على من عرف اللّه تعالى ومن لم يعرفه لم يكن مكلفاً وإنما كان مخلوقاً للسخرة والاعتبار به. وهذا القول يوجب على صاحبه أن يكون العوام من عبدة الأصنام والزنادقة والدهرية ناجين من عذاب الآخرة. ومن قال بالتكليف من جهة خاطرين أحدهما من جهة اللّه تعالى والآخر من جهة الشيطان، يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطرين أحدهما من اللّه والآخر من شيطان آخر، ثم كذلك القول في شيطان آخر والثاني والثالث حتى يتسلسل ذلك لا إلى نهاية. ومن قال بقول النظام فقد صرح بأن اللّه يدعو إلى شيء لا ليفعل، ولو جاز ذلك لجاز أن يأمر بما لا يجوز فعله وينهى عما يجوز فعله. فإن قالت البراهمة: ليس بحكيم من أرسل إلى من يعلم أنه يُكَذِّبُ رسوله. قيل: إذا جاز أن يخلق اللّه من يعلم أنه يكذبه ويجحده ويكفر به جاز أيضاً أن يرسل إلى من يعلم منه تكذيب رسوله. وكل ما استدلوا به على إبطال التكليف السمعي ينتقض عليهم بما أجازوه من التكليف العقلي» انتهى.

وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تُتُبِّعَتْ ظهر فيها بعض اختلال من قِبل بعض ما يضعون في هذه الأصول؛ وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك، إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يُعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله.

وإذا كان هذا هكذا، فلقائل أن يقول: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؟ فإنه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل. ومحال أن يدرك هذا بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعد. والعقل أيضاً ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم.

وذلك أن تثبيت الرسالة ينبني على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدّعِي الرسالة، ظهرت على يديه المعجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة، فهو نبي. فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي.

فأما المقدمة القائلة: إن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة. فلنا أن نقول: إن هذا المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم أن ها هنا أفعالاً تظهر على أيدي المخلوقين، نقطع قطعاً أنها ليست مما يستفاد لا بصناعة غريبة من الصنائع ولا بخاصة من الخواص. وأن ما يظهر من ذلك ليس هو تخيلاً.

وأما المقدمة القائلة: إن كل من ظهرت على يديه المعجزة رسول، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته. وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة، لأن هذه طبيعة القول الخبري، أعني: أن الذي تَبَرْهَن عنده، مثلاً، أن العالم محدث، فلا بد أن يكون عنده معلوماً بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود.

وإذا كان الأمر هكذا، فلقائل أن يقول: من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، والرسالة لم يثبت وجودها بعد. هذا إن سلمنا بوجود المعجز أيضاً على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزاً؟ ولا بد أن يكون جزءاً هذا القول، أعني المبتدأ والخبر، معترفاً بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني.

وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقلُ لكون ذلك جائزاً في العقل، فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل. وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: إن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل. وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يُحَسَّ أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليّاً على هذه الطبيعة بالجواز. والواجب ضد هذا، وهو الذي يُحَسُّ وجوده دائماً فيقضي العقل قضاء كليّاً وباتّاً على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب. فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يُحَسَّ بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع. والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الإمكان لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم، إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد. فهذا يقتضي تساوى الطبيعتين، ففيه هذا العسر.

وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه، ولو كان في المستقبل، لكان إمكاناً بحسب الأمر في نفسه لا بحسب علمنا. وأما وأَحَدُ المتقابلين من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود، فإنما هذا الإمكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين، أعني أنه أرسل أولم يرسل، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط، مثل أن يشك في عمرو هل أرسل رسولاً فيما سلف أو لم يرسل. وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه، هل يرسل رسولاً غداً أم لا، فإنه إذا جهلنا من زيد مثلاً هل أرسل رسولاً فيما مضى، أو لم يرسل، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول، إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله، وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولاً.

وإلى هذا كله، فمتى سلمنا أن الرسالة موجودة، والمعجز موجود، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد. ولا سبيل إلى أن يُدَّعَى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم، ولم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند اللّه ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة، وبين من دعواه كاذبة.

فمن هذه الأشياء يُرَى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز. وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهل. ثم صححوا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول. وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل. وليس في قوة الفعل العجيب الخارق للعوائد، الذي يرى الجميع أنه إلهي، أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة، إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب. بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سُلِّمَ أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول.

وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرِك العقل ارتباطاً بينهما، إلا أن يُعترَف أن المعجز فعلٌ من أفعال الرسالة، كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب، وأن ذلك الطبيب. فهذا أحد ما في هذه الاستدلال من الوهن.

وأيضاً فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن ننزل الإمكان الذي هو الجهل منزلة الوجود، وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمةً لمن يُجوِّز أن المعجز قد يظهر على يدي غير رسول، على ما يفعله المتكلمون، لأنهم يجوّزون ظهورها على يدي الساحر، وعلى يدي الولي(١).

---

(١) قوله: «يجوّزون ظهورها على يدي الساحر». المتكلمون من أهل السنة يجوّزون معجزة ظهور التكذيب على الكاذب والساحر. قال البغدادي في أصول الدين (ص١٧٣ ـ ١٧٤): «كل من كان صادقاً في دعوى النبوة فجائز ظهور معجزة تدل على صدقه. وكل كاذب في دعوى النبوة لا يجوز ظهور معجزة التصديق عليه ويجوز معجزة ظهور التكذيب عليه؛ وذلك بأن يدعي المتنبي الكاذب أن معجزته نطقُ أصبعه أو نطق شجرة من الأشجار فَيُنْطِقُ اللّه تعالى ما ادعى الكاذب نطقَه بتكذيبه. أو نَطَقَ عليه خلاف دعواه، مثل أن يدعي أن اللّه تعالى يخرج له من جوف الحجر أسداً يفترس منكر نبوته، فيخرج اللّه تعالى أسداً يفترس ذلك المدعي ويقتله، أو يظهر عليه أمراً ينقض العادة ويُقْدِرَ بعضَ خصومه على معارضته بمثلها في حال دعواه فيها فيعلم بذلك أنه كاذب في دعواه الرسالة. هذا كله في دعوى النبوة. فأما من يدعي الربوبية فإن صورته دالة على حدوثه وعلى كذبه في دعواه، فلا يضر العباد ظهورُ ما ينقض العادة عليه، كما روي من قصة الدجال وما يظهر عليه في آخر الزمان من نواقض العادات. وليس كذلك النبي والمتنبي؛ لأن الصورة لا توجب تمييزاً بينهما، فلا بدّ فيها من علامة ناقضة للعادة تكون مع الصادق دون الكاذب ليقع بها التمييز بينهما».
وقوله: «وعلى يدي الولي» بيّن البغدادي أيضاً الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات =

وأما ما يشترطونه، لمكان هذا، من أن المعجز إنما يدل على الرسالة، بمقارنة دعوى الرسالة له، وأنه لو ادَّعى الرسالة مَنْ شأنُه أن يظهر على يديه، ممن ليس برسول، لم يظهر على يديه، فدعوى ليس عليها دليل. فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل. أعني أنه إذا ادَّعى من تظهر على يديه دعوى كاذبة، أنه لا يظهر على يديه المعجز. لكن، كما قلنا، لما كان لا يظهر من الممتنع أنها لا تظهر إلا على أيدي الفاضلين الذين يعنى اللّه بهم، وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا بفاضلين، فليس يظهر على أيديهم المعجز. لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يُجَوِّزُ ظهورها على يدي الساحر، فإن الساحر ليس بفاضل.

فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف؛ ولهذا رأى بعض الناس أن الأحفظ لهذا الوضع أن يُعْتَقَد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على أيدي الأنبياء، وأن السحر هو تخيل لا قلب عين(١). ومن هؤلاء من أنكر، لمكان هذا المعنى، الكرامات(٢).

وأنت تتبين من حال الشارع ﷺ أنه لم يَدْعُ أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قدَّم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى. وما ظهر على يديه ﷺ وسلم من الكرامات الخوارق، فإنما ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها. وقد يدلك على هذا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾(٣)

= الأولياء، فقال في أصول الدين (ص١٧٤، ١٧٥): «اعلم أن المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات. غير أن الفرق بينهما من وجهين: **أحدهما**: تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة وتسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما. **والوجه الثاني**: أن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ويقول إن لم تصدقوني فعارضوني بمثلها. وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يدعي فيها، فإن أطلع اللّه عليها بعض عباده كان ذلك تنبيهاً لما اطلعه اللّه تعالى عليها، على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده أو على صدق دعواه فيما يدعيه من الحال. **وفرقٌ ثالث**: وهو أن صاحب المعجزة مأمون التبديل معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه، وصاحب الكرامة لا يؤمن تبدل حاله فإن بلعم بن باعورا أوتي من هذا الباب ما لم يؤت غيره ثم ختم له بالشقاء».

(١) أي ليس قلباً لأعيان الأشياء.

(٢) مثل المعتزلة الذين ينكرون كرامات الأولياء لظنّهم أن إجازة ظهور الكرامة للأولياء يقدح في دلالة المعجزة على النبوة.

(٣) تمام الآيات ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَـٰرَ خِلَـٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ =

[الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْآيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء: ٥٩].

وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز، فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]. وقال: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣].

وإذا كان الأمر هكذا فخارقه ﷺ الذي تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز.

فإن قيل: هذا بيِّن؛ ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنه يدل على كونه رسولاً؟ وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة، فضلاً عن تعيين الشخص المرسل بها، مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة. فإن من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده، إذ هو كلام، وإن كان يفضلُ جميع الكلام المصنوع، قال إنما صار معجزاً بالصرف، أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله، لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة، إذ ما شأنه أن يكون هكذا، فإنما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف، ولم يشترطوا في كون الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة، ورأوا أنه يكفي في ذلك أن يكون من الأفعال المعتادة، في غاية يقصر عنها جميع الناس.

قلنا: هذا كله كما ذكر المعترض. وليس الأمر في هذا على ما توهم هؤلاء. فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين، قد نبه عليهما الكتاب العزيز:

أحدهما: أن الصنف الذين يسمون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه. وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، لا بتعلم إنساني. وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها. وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ

= أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣].

بقوله وهم الدهرية، على أن هاهنا أشخاصاً من الناس يُوحى إليهم بأن يُنْهُوا إلى الناس أموراً من العلم والأفعال الجميلة، بها تتم سعادتهم، ويَنْهَوْهُمْ عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة. وهذا هو فعل الأنبياء.

والأصل الثاني: أن كل من وُجِد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من اللّه تعالى فهو نبي. وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضاً من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من اللّه، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي.

فأما **الأصل الأول**: فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾، إلى قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[1] [النساء: ١٦٣، ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩].

وأما **الأصل الثاني**: وهو أن محمداً ﷺ قد وُجد منه فعل الرسل، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من اللّه، فيعلم من الكتاب العزيز. ولذلك نبه على هذا الأصل فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤]، يعني القرآن. وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠]. وقال تعالى: ﴿لَّـٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [النساء: ١٦٢]. وقال: ﴿لَّـٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٦٦﴾﴾ [النساء: ١٦٦].

فإن قيل: من أين يُعلم الأصل الأول، وهو أن ها هنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من اللّه؟ وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من اللّه؟

قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم

---

(١) تمام الآيتين ﴿۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَـٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣، ١٦٤].

توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي انذروا بها وفي الوقت الذي انذروا. وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك بتعلم. وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من اللّه وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة. وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى. وأما إذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك. ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى، إن وجدت لهم، لأن الصنف الآخر من الخارق، وهو الدال دلالة قطعية، ليس هو موجوداً لهم. فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومُقَوٍّ.

فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كم نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس.

فإن قيل: فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟

قلنا: يوقف على ذلك من وجوه:

أحدها: أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي.

والثاني: ما تضمن من الإعلام بالغيوب.

والثالث: مِنْ نَظْمِه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني: أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قِبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول. والمعتمد في ذلك على الوجه الأول.

فإن قيل: فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيه العلمية والعملية، هي بوحي من اللّه تعالى، حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام اللّه؟

قلنا: يوقف على هذا من طرق:

أحدها: أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة باللّه وبالسعادة

الإنسانية والشقاء الإنساني، وبالأمور الإراديات[١] التي يتوصل بها إلى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، والأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات. ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضاً: فبأي مقدار تكون الحسنات سبباً للسعادة؟ فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سبباً للصحة بأي مقدار استعملت، وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات. ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع. وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل. وأيضاً فإن معرفة اللّه على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات.

ثم يَحتاج، إلى هذا كله، واضعُ الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيداً من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف. وهذا كله، بل أكثره، ليس يُدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد.

ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، عُلِمَ أن ذلك بوحي من عند اللّه، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه. ولذلك قال تعالى منبهاً على هذا: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨]

ويتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا عُلم أنه ﷺ كان أميًّا، نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم قط، ولا نُسِب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ٤٨﴾ [العنكبوت: ٤٨]. ولذلك أثنى اللّه تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه. فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ﴾ [الجمعة: ٢]. وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ﴾ [الأعراف: ٥٧].

(١) أي العمليات، في مقابل النظريات.

وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر، وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع. ذلك أنه إن كان فعل الأنبياء، الذين هم به أنبياء، إنما هو وضع الشرائع بوحي من اللّه تعالى، على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع، أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات اللّه عليهم: فإنه إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل، المفيدَيْن للسعادة، مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع، وُجدت تفضُل، في هذا المعنى سائر الشرائع، بمقدار غير متناه.

وبالجملة فإن كانت ها هنا كتب، واردة في شرائع، استأهلت أن يقال إنها كلام اللّه لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة.

وأنت فيلوح لك هذا جدّاً إن كنت وقفت على الكتب، أعني التوراة والإنجيل. فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت. ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا جميع الناس على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة اللّه ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما، لا ستدعى ذلك مجلدات كثيرة، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك. ولهذا قيل في هذه الشريعة: إنها خاتمة الشرائع. وقال عليه السلام: «**لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي**»[(١)]، وصدق ﷺ.

ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشرائع التي فيه، أعني كونها مُسعدِة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس. ولذلك قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقال عليه السلام: «**بعثت إلى الأحمر والأسود**»[(٢)]، فإنه يشبه أن يكون الأمر في

(١) روى الداراني عن جابر بن عبد اللّه: أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه النبي ﷺ، فغضب فقال: «أمتهوّكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحقّ فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به. والذي نفسي بيده لو أن موسى عليه السلام كان حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني». والتهوُّك: التحير والسقوط في هوّة الردى، كما في لسان العرب (١٠/ ٥٠٨، مادة هوك).

(٢) روى مسلم في صحيحه (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث ٣) عن جابر بن عبد اللّه الأنصاري قال: قال رسول اللّه ﷺ: «أُعطيتُ خمساً لم يعطهنّ أحدٌ قبلي: كان كل نبيّ يُبعث إلى قومه خاصّة وبُعثت إلى كلّ أحمر وأسود، وأُحلّت لي الغنائم ولم تحلّ =

الشرائع كالأمر في الأغذية: وذلك أنه كما أن الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع. فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس.

ولما كان هذا كله إنما فضل فيه ﷺ الأنبياء، لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة، قال عليه السلام منبهاً على هذا المعنى الذي خصه اللّه به: «**ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر. وإنما كان الذي أوتيته وحياً. وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة**»[١].

وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص. فإن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت. إذا كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً. وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب. ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب الذي مشى على الماء مقنعاً، ومن طريق الأولى والأحرى.

ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على الماء، الذي ليس من صنع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر. وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً، التي هي الوحي. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس: أن من أقدره اللّه على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره اللّه بوحيه.

وبالجملة متى وُضِع أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد

= لأحد قبلي، وجُعلت لي الأرض طيبة طهوراً ومسجداً؛ فإنما رجل أدركته الصلاة صلّى حيث كان. ونُصرت بالرعب بين يديْ مسيرة شهر. وأُعطيتُ الشفاعة».

(١) رواه من حديث أبي هريرة: البخاري في الاعتصام باب ١، وفضائل القرآن باب ١؛ ومسلم في الإيمان حديث ٢٣٩.

إلا منهم، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي. أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيّاً.

ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل المعجز المناسب، طريق مشترك للجمهور والعلماء. فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور. لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز الميداني.

وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا، وكاف بحسب الحق في نفسه.

المسألة الثالثة

في القضاء والقدر

وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة. وكذلك حجج العقول.

أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تُلفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر(١)، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وتُلفى فيه أيضاً آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله(٢).

أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]. وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]. وقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الحديد: ٢٢]، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتساباً، وعلى أن الأمور في

---

(١) انظر في ذلك الآيات: ١٨ من سورة «المؤمنون» و٢٧ من سورة الشورى، و١١ من سورة الزخرف، و٤٩ من سورة القمر، و٢٢ من سورة المرسلات، و٣٨ من سورة الأحزاب.

(٢) انظر في ذلك الآيات: ١٣٤ و١٤١ و٢٢٥ و٢٨١ و٢٨٦ من سورة البقرة، و٢٥ و١٦١ من سورة آل عمران، و٧٠ و١٥٨ من سورة الأنعام، وغيرها كثير. وسيذكر المؤلف بعض هذه الآيات في الفقرتين التاليتين.

أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾﴾ [الشورى: ٣٤]. وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [يونس: ٢٧]. وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧].

وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]. ثم قال في هذه النازلة بعينها: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦] ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨].

وكذلك تُلفى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة. مثل قوله عليه السلام: **«كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه»**(١). ومثل قوله عليه السلام: **«خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون»**(٢)، فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما

---

(١) روى البخاري في صحيحه (كتاب الجنائز، باب ٨٠ ـ إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ حديث رقم ١٣٥٨): حدّثنا أبو اليمانِ أخبرَنا شُعَيبٌ قال ابنُ شهابٍ: يُصلَّى على كلِّ مَولودٍ مُتوفّى وإنْ كان لِغَيَّةٍ، مِن أجلِ أنهُ وُلِدَ على فِطرةِ الإسلام، يَدَّعِي أبواهُ الإسلامَ أو أبوهُ خاصَّة وإنْ كانتْ أُمُّهُ على غيرِ الإسلامِ، إذا اسْتَهَلَّ صارخاً صُلِّيَ عَليهِ، ولا يُصَلَّى على من لا يَستهِلُّ مِن أجلِ أنهُ سِقْطٌ، فإنَّ أبا هُريرةَ رضيَ اللّه عنهُ كان يُحدِّثُ قال النبيُّ ﷺ: «ما مِنَ مَولودٍ إلّا يُولَدُ على الفِطرةِ، فأبواهُ يُهَوِّدانِه أو يُنَصِّرانِه أو يُمجِّسانِه، كما تُنتَجُ البَهيمةُ بَهيمةً جَمْعاءَ، هل تُحِسُّونَ فيها مِن جَدْعاءَ؟» ثم يقولُ أبو هريرةَ رضيَ اللّه عنه **﴿فِطرَةَ اللّه التي فَطرَ الناسَ عليها﴾** الآية. والحديث رواه البخاري أيضاً بالأرقام (١٣٥٩، ١٣٨٥، ٤٧٧٥، ٥٦٩٩). ورواه أيضاً مسلم في القدر (حديث ٢٢ ـ ٢٥) وأبو داود في السنة باب ١٧، والترمذي في القدر باب ٥، ومالك في الجنائز حديث ٥٢، وأحمد في المسند (٢/ ٢٣٢، ٢٥٣، ٢٧٥، ٢٨٢، ٣١٥، ٣٤٦، ٣٩٣، ٤١٠، ٤٨١).

(٢) روى مالك في الموطأ (كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، حديث ٢) عَنْ زَيْدِ بْنِ أُنَيْسَةَ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ؛ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ عَنْ مُسْلِم بْنِ يَسَارٍ الْجُهَنِيِّ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سُئِلَ عَنْ هذِهِ الآية: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذَا غَافِلِينَ﴾** فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّهِ ﷺ يُسْأَلُ عَنْهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ =

هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جبلَّةُ الإنسان. والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان للّه، وأن العبد مجبور عليهما. ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسباً وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان للّه تعالى. وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان للّه سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه. فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة.

وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع، وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة. وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجِد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون هاهنا أفعال ليس تجري على مشيئة اللّه تعالى ولا اختياره، فيكون ها هنا خالق غير اللّه. قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا اللّه سبحانه. وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها. فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب. وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء.

ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في «النظامية»[1]: إن للإنسان اكتساباً لأفعاله واستطاعةً على الفعل. وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هرباً

= ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ. ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً. فَقَالَ: خَلَقْتُ هؤُلاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ. ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً. فَقَالَ: خَلَقْتُ هؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ» فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَفِيمَ الْعَمَلُ؟ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلْجَنَّةِ، اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ. حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيُدْخِلَهُ بِهِ الْجَنَّةَ. وَإِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلنَّارِ. اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ. حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ. فَيُدْخِلَهُ بِهِ النَّارَ». ورواه أيضاً أبو داود في كتاب السنة (باب ١٦ ـ في القدر)، والترمذي في كتاب التفسير (تفسير سورة الأعراف، حديث ٢).

(١) هي «الرسالة النظامية في الكلام». انظر كشف الظنون (ص٨٩٦).

من الأصل الذي من قِبَله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحاً في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم.

وأيضاً فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة(١) لما يُتَوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات. فتبطل أيضاً الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك. وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان. فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يُجمَع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟

قلنا: الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين. وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن اللّه تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها اللّه لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً. وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً إنما يتم فعلُها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر اللّه. وهذه الأسباب التي سخرها اللّه من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾ [الرعد: ١١].

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تُخِلُّ في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا

(١) أي الاستعداد.

تجري على نظام محدود. أعني: أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود.

وإنما كان ذلك واجباً، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر. وليس يُلْفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها اللّه تعالى في داخل أبداننا.

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه اللّه تعالى على عباده. وهو اللوح المحفوظ. وعلم اللّه تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب. ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا اللّه وحده. ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥]. وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أو لا وجوده.

ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما، أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء، أو عدمه في وقت ما. والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان. فسبحان من أحاط اختراعاً وعلماً بجميع أسباب جميع الموجودات. وهذه هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتسابٌ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث، التي يظن بها التعارض، وهي إذ خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض. وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك. أعني: الحجج المتعارضة العقلية، أعني: أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة.

فإن قيل: هذا جواب حسن، يوافق الشرع فيه العقل. لكن هذا القول هو مبني على أن ها هنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا اللّه؟!

قلنا: ما اتفقوا عليه صحيح. ولكن على هذا جوابان:

أحدهما: أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا اللّه تبارك وتعالى وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً؛ إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صيرها موجودة أسباباً، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها. وكذلك يحفظها هو في نفسها. ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زماناً مشاراً إليه، أعني: لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان.

وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع اللّه تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على اللّه تبارك وتعالى وإذا أطلق على سائر الأسباب.

ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحاً. وإنما كان يكون التمثيل بيِّناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلماً، ثم الحافظ للكتابة بعد الكَتْب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أن اللّه تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا اللّه هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن ها هنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: **أحدهما**: ما ركب اللّه فيها من الطبائع والنفوس. **الثاني**: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج.

وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما ها هنا محفوظاً بها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل اللّه فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض. وذلك بحسب ما جعل اللّه في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما ها هنا أن تتأثر عن ذلك. وذلك ظاهر جداً في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما هاهنا، وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام

المحسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره.

وأيضاً فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها اللّه تعالى في أجسامنا من التغذي والإحساس لبطلت أجسامنا. كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك، ويقولون: لولا القوى التي جعلها اللّه في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها.

ونحن نقول: إنه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلاً، ولا طرفة عين. فسبحان اللطيف الخبير. وقد نبه اللّه تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ﴾ [النحل: ١٢]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [القصص: ٧١]. وقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [القصص: ٧٣] وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]. وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾ [إبراهيم: ٣٣]. إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ها هنا لما كان في وجودها حكمة امتن بها علينا. ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها.

وأما **الجواب الثاني**:[١] فإنا نقول: إن الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها. مثال ذلك أن المَنِيَّ إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها اللّه تبارك وتعالى. كذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميراً وإصلاحاً ويبذر فيها الحب. وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو اللّه تبارك وتعالى.

فإذن؛ على هذا لا خالق إلا اللّه تعالى: إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر. وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ

---

(١) الجواب الأول تقدم في الصفحة السابقة.

فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ ﴾ [الحج: ٧٣]. وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام حين قال: ﴿أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]. فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل. ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص باللّه تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة: إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر. ولذلك قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦].

وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن اللّه في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها[1]، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية. والقول بإنكار الأسباب جملة قول غريب جداً عن طباع الناس. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة اللّه تعالى؛ إذ يلزمهم ألَّا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل.

وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن، من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا اللّه سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل بَتَّةً في الشاهد؛ إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلاً إلا بإذنه وعن مشيئته.

فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب. وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطىء، كالمعتزلة والجبرية. وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلاً. إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره. فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا: إنّ الحركتين ليستا من قِبَلِنَا؛ لأنه إذا لم تكونا من قِبَلِنَا، فليس لنا قدرة

(١) أي بالأسباب الفاعلة.

على الامتناع منهما، فنحن مضطرون. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى. ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكماً في الذوات. وهذا كله بَيِّنٌ بنفسه. فلنسر إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

المسألة الرابعة

في الجور والعدل

وقد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق اللّه سبحانه إلى رأي غريب جداً في العقل والشرع. أعني: أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده. وذلك أنهم قالوا: إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد. وذلك أن الشاهد، زعموا، إنما اتصف بالعدل والجور، لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة. فمتى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع، كان عدلاً. ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر. قالوا: وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع، فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل. والتزموا أنه ليس ها هنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور.

وهذا في غاية الشناعة؛ لأنه ليس يكون ها هنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر. فإن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر، فيكون الشرك باللّه ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً، إلا من جهة الشرع. وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً. وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً. وهذا خلاف المسموع والمعقول.

وأما المسموع فإن اللّه اقد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفى عن نفسه الظلم. فقال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]. وقال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: ١٨٢] وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَٰكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [يونس: ٤٤].

فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد، أهو جور أم عدل؟ وقد صرح اللّه في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي، مثل قوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٤]. ومثل قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[1] [السجدة: ١٣].

---

(١) قول أهل السنّة في ذلك كما عرضه البغدادي في أصول الدين (ص١٤١): «الإضلال من =

قلنا: هذه الآيات ليس يمكن أن تُحمَل على ظاهرها. وذلك أن ها هنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم. ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] وهو بين أنه، إذا لم يرض لهم الكفر، أنه ليس يضلُّهم. وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على اللَّه أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ باللَّه من هذا الاعتقاد في اللَّه سبحانه. وهو كفر.

وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا الضلال، قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣٠]. وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية[1]. وقول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**»[2].

وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل. فنقول: أما قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۖ﴾ [فاطر: ٨]، فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالّون. أعني: مهيئين للضلال بطباعهم، ومسوقين إليه بما تكنّفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج. وأما قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَـَٔاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] معناه: لو شاء ألا يخلق خلقاً مهيئين أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج، أو من قبل الأمرين كليهما، لفعل. ولكون خلقِه الطباعَ في ذلك مختلفةً عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم، لا أن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال. مثل قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]. ومثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَـٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾ [الإسراء: ٦٠]، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ﴾ [المدثر: ٣١]. أي أنه يعرض للطبائع

= اللَّه عزّ وجلّ لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم. وعلى ذلك يحمل قوله: ﴿**ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿**يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء**﴾ [المدثر: ٣١]. فمن أضلّه فبعدله، ومن هداه فبفضله. هذا قول أهل السنّة».

(١) ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(٢) تقدم تخريجه. راجع الحاشية ١ صفحة ١٠٨.

الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها.

فإن قيل: فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟

قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك. وأن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس، وهم الأقل شراراً بطباعهم. وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحِقَها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة. فلم يكن بدّ، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل. وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل.

وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال اللّه سبحانه حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة، يعني بني آدم: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشرّاً، وكان الخير أغلب عليه، أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه.

فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم. وأنه إنما خلق أسباب الضلال، لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من الإضلال. وذلك أن من الموجودات ما أعطي من أسباب الهداية أسباباً لا يعرض فيها إضلال أصلاً، وهذه هي حال الملائكة. ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسباباً يعرض فيها الإضلال في الأقل، إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك، لمكان التركيب. وهذه هي حال الإنسان.

فإن قيل: فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل، وأنت تنفي التأويل في كل مكان؟

قلنا: إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرهم

إلى هذا. وذلك أنهم احتاجوا أن يُعَرَّفوا بأن اللّه تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء، الخير والشر، لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضُّلّالِ: أن ها هنا إلهين، إلهاً خالقاً للخير، وإلهاً خالقاً للشر، فَعُرِّفوا أنه خالق الأمرين جميعاً.

ولما كان الإضلال شراً، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر. لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق؛ لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقترن به من الخير. فيكون على هذا خلقه عدلاً منه.

ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار. لكن للشر عرض عن طبيعتها[1] أن تفسد بعض الموجودات. لكن إذا قُويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيراً.

وأما قوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] فإن معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله. لأن مَن هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل. وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية، وإما أن يكون به تامّاً. والباري سبحانه يتنزه عن هذا المعنى. فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير. وهو سبحانه يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل.

فإذا فهم هذا المعنى هكذا، ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان. لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلاً، وأن الأفعال كلها تكون في حقه لا عدلاً ولا جوراً، كما ظنه المتكلمون. فإن هذه إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطال لظاهر الشريعة.

ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه، وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلاً، بطل ما يعقل من أن ها هنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر. إذا فرضنا أيضاً أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان، لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص. وذلك أن الذي يعدل

---

(١) أي طبيعة النار.

فإنما وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره.

وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس، وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى. وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات. فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها.

وذلك أن لِوُرُود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن، والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل. فلو قيل لهم في ما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن، أعني في ظنونهم، أن الله لا يوصف بالقدرة عليه، تخيلوا من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزاً. وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز. ولما كان وجود جميع الموجودات بريئةً من الشر ممكناً في ظن الجمهور، قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [السجدة: ١٣]. فالجمهور يفهمون من هذا المعنى، والخواص معنى. وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقترن بوجودهم شر. فمعنى قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، أي لو شئنا لخلقنا خلقاً ليس يقترن بوجودهم شر، بل الخلق الذي هم خير محض. فتكون كل نفس قد أوتيت هداها.

وهذا القدر في هذه المسألة كاف، فلنسر إلى المسألة الخامسة، وهي القول في المعاد وأحواله.

المسألة الخامسة

في المعاد وأحواله

والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء[١] وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده. ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مُثِّلَتْ بها للجمهور تلك الحال الغائبة.

وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً، أعني: للنفوس. ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً. والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك. أعني: أنه قد اتفق

(١) يقصد بالعلماء الفلاسفة كما أشرنا أكثر من مرة في الحواشي السابقة.

الكل على أن للإنسان سعادتين: أخراوية ودنياوية. وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يُعترَف بها عند الكل. منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات. ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً، وأنه إنما خُلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك.

وقد نبه اللّه تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧]. وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١].

ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات. وقد نبه اللّه سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥]. وقال: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]. وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه. وقال منبهاً على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [يس: ٢٢].

وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأنا نرى أن واحداً واحداً[١] من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غايةُ الإنسان في أفعالِه التي تخصه دون سائر الحيوان. وهذه أفعال النفس الناطقة.

ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين. أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وأن تكون الأفعال التي تُكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي توقعها هي الشرور والسيئات.

ولما كان تقريرُ هذه الأفعال أكثرُ ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليهما. فأمرت بالفضائل، ونهت عن

---

(١) أي كل واحد.

الرذائل، وعرَّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة. فعرَّفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة اللّه تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة. وكذلك عرَّفت من الأعمال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية. وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وُجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعَف زكاؤها بتعرّيها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة[١] خبثاً لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّـٰخِرِينَ ۝٥٦﴾ [الزمر: ٥٦]، اتفقت الشرائع[٢] على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.

ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفُس السعداء بعد الموت ولأَنْفُس الأشقياء. فمنها ما لم يُمَثِّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة، وللشقية من الأذى، بأمور شاهدة، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية، ولذات ملكية[٣]. ومنها ما اعْتَدَّ في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثَّلَت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ها هنا، بعد أن نُفي عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ها هنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما أنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً؛ فأخبروا أن اللّه تعالى يعيد

(١) أي مفارقتها للجسد.
(٢) تركيب العبارة: «ولما كان الوحي قد أنذر... الخ، اتفقت الشرائع».
(٣) بفتح اللام، نسبة إلى المَلَك أي الملاك.

النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيماً، وهو مثلاً الجنة. وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله، بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلاً النار.

وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال. ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال، إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثرَ من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع.

وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه. أعني على خروجه للوجود. وقياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، مثل قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾ [يس: ٧٨] الآية[١]. فإن الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان. وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي، بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠]. والشبهة أن البدأة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس، فعُونِدَت هذه الشبهة بأنا نحس أن اللَّه تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه.

وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر، فمثل قوله تعالى في الآية: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾[يس: ٨١]. فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث. ولو ذهبنا لتقصي الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول، وهي كلها من الجنس الذي وصفنا.

فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس مع بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتمَّ إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع.

وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما

---

(١) ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

هنالك. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل.

ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق:

فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ها هنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع.

وطائفة رأت أن الوجود متباين. وهذه انقسمت قسمين:

فطائفة[1] رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثِّل به إرادة البيان. ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.

وطائفة[2] رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه بالية وتلك باقية. ولهذه أيضاً حجج من الشرع.

ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي، لأنه روي عنه أنه قال: ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء. ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص، وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع، **أحدها**: أن النفس باقية، **والثاني**: أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها.

وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ها هنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم. وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة. وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنساناً مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه منيّ تولد منه إنسان آخر، وإما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال.

والحق في هذه المسألة أنَّ فرْضَ كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره

---

(١) هي الفرقة الثانية حسب تعداده.

(٢) هي الفرقة الثالثة حسب تعداده.

فيها، بعد أن لا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة. فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبني على بقاء النفس.

فإن قيل: فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك؟

قلنا: ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] الآية[1]. ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها. ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها. فلما كانت تعود عليها، علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس. والموت هو تعطل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم. وكما يقول الحكيم[2]: إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب.

فهذا ما رأينا أن نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا، ملة الإسلام. وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز. ونختم به القول في هذا الكتاب. فنقول:

---

(١) ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الزمر: ٤٢].

(٢) يعني به أرسطوطاليس.

[الخاتمة]

إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف. وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف.

فالصنف الأول: الغير منقسم، هو أن يكون المعنى الذي صرح به، هو بعينه المعنى الموجود بنفسه. **والصنف الثاني**: المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام:

أولها: أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم بوجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة. وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل، إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا.

والثاني: مقابل هذا، وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً، أعني: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال.

والثالث: أن يكون يُعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

والرابع: عكس هذا، وهو أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعاً، فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه. والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث: فالأمر ليس فيه كذلك؛ لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه. وهذا مثل قوله عليه السلام: «**الحجر الأسود يمين الله في**

الأرض»[١]، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء. ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون. وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك.

والقانون ـ وهو أقرب إليَّ في هذا النظر ـ هو ما سلكه أبو حامد في كتاب «التفرقة»[٢]، وذلك بأن يُعرَّف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي. فإذا وقعت المسألة نُظِر أيُّ هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عُني به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنِّهم إمكانُ وجوده.

وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام: «**ما من نبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار**»[٣]، وقوله: «**بين حوضي ومنبري روضة من رياض**

---

(١) ذكره المتقي الهندي في كنز العمال (رقم ٣٤٧٣٩) بلفظ: «الحجر الأسود يمين الله، فمن مسح يده على الحجر فقد بايع الله أن لا يعصيه» وعزاه للديلمي عن أنس.

(٢) رسالة «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» للإمام الغزالي، ضمن مجموعة رسائل الغزالي (جزء ٣) طبع دار الكتب العلمية، بيروت. وانظر صفحة ١٢١ وما بعدها من الرسالة المذكورة حيث ميز الغزالي بين المراتب الخمسة للوجود.

(٣) روى مسلم في صحيحه (كتاب الكسوف، باب ٣ ـ ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، حديث رقم ١١): عَنْ أَسْمَاءَ؛ قَالَتْ: خَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. فَدَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ وَهِيَ تُصَلِّي. فَقُلْتُ: مَا شَأْنُ النَّاسِ يُصَلُّونَ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا إِلَى السَّمَاءِ. فَقُلْتُ: آيَةٌ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. فَأَطَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْقِيَامَ جِدًّا. حَتَّى تَجَلَّانِي الْغَشْيُ. فَأَخَذْتُ قِرْبَةً مِنْ مَاءٍ إِلَى جَنْبِي. فَجَعَلْتُ أَصُبُّ عَلَى رَأْسِي أَوْ عَلَى وَجْهِي مِنَ الْمَاءِ. قَالَتْ: فَانْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ تَجَلَّتِ الشَّمْسُ. فَخَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ النَّاسَ. فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ. ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ. مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُهُ إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا. حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ. وَإِنَّهُ قَدْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ قَرِيباً أَوْ مِثْلَ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ. (لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ) فَيُؤْتَى أَحَدُكُمْ فَيُقَالُ: مَا عِلْمُكَ بِهَذَا الرَّجُلِ؟ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوِ الْمُوقِنُ. (لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ) فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدٌ، هُوَ رَسُولُ اللَّهِ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى. فَأَجَبْنَا وَأَطَعْنَا. ثَلَاثَ مِرَارٍ. فَيُقَالُ لَهُ: نَمْ. قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ إِنَّكَ لَتُؤْمِنُ بِهِ. قُمْ صَالِحاً. وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوِ الْمُرْتَابُ (لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ) فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي. سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئاً فَقُلْتُ».
والحديث رواه أيضاً الإمام أحمد في المسند (٦/ ٣٤٥).

الجنة ومنبري على حوضي»[١]. وقوله: «**كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب**»[٢]. فإن هذه كلها تدرك بعلم قريب أنها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد. فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبهاً. فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع، وعلى هذا الوجه، ساغ في الشريعة. وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ.

وأبو حامد لم يفصِّل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يُعرَف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد، أعني كونَه مثالاً ولماذا هو مثال، فيكون هنالك شبهة توهم في بادىء الرأي أنه مثال، وتلك الشبهة باطلة. فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل، كما عرَّفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين، أعني الأشعرية والمعتزلة.

وأما الصنف الرابع: وهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونُه مثالاً معلوماً بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال، ظهر عن قرب لماذا هو مثال، ففي تأويل هذا أيضاً نظر: أعني عند الصنف الذين يدركون أنه إن كان مثالاً فلماذا هو، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمورُ التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأَوْلَى. ويحتمل أيضاً أن

---

(١) رواه من حديث أبي هريرة: البخاري في الصلاة في مسجد مكة باب ٥، وفي فضائل المدينة باب ١٢، والرقاق باب ٥٣، والاعتصام باب ١٦. ومسلم في الحج حديث ٥٠٢. ومالك في القبلة حديث ١٠. وأحمد في المسند (٢/ ٢٣٦، ٣٧٦، ٤٠١، ٤٣٨، ٤٦٦، ٥٢٨، ٥٣٣).

(٢) روى مسلم في الفتن وأشراط الساعة (حديث ١٤١).
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ أَرْبَعُونَ» قَالُوا: يا أَبَا هُرَيْرَةَ! أَرْبَعُونَ يَوْماً؟ قَالَ: أَبَيْتُ. قَالُوا: أَرْبَعُونَ شَهْراً؟ قَالَ: أَبَيْتُ. قَالُوا: أَرْبَعُونَ سَنَةً؟ قَالَ: أَبَيْتُ. «ثُمَّ يُنْزِلُ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَنْبُتُونَ كَمَا يَنْبُتُ الْبَقْلُ». قَالَ: «وَلَيْسَ مِنَ الإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى. إِلَّا عَظْماً وَاحِداً وَهُوَ عَجْبُ الذَّنَبِ. وَمِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». ورواه أيضاً البخاري في صحيحه (كتب تفسير القرآن، تفسير سورة عمّ يتساءلون، باب ١، حديث رقم ٤٩٣٥). ورواه أيضاً مسلم (الفتن وأشراط الساعة، حديث ١٤٢) عن أبي هريرة بلفظ آخر، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلَّا عَجْبَ الذَّنَبِ. مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرَكَّبُ». ورواه عنه أيضاً (رقم ١٤٣) بلفظ: «إِنَّ فِي الإِنْسَانِ عَظْماً لَا تَأْكُلُهُ الأَرْضُ أَبَداً. فِيهِ يُرَكَّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قَالُوا: أَيُّ عَظْمٍ هُوَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: «عَجْبُ الذَّنَبِ».

يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به. إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك.

ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً. وهذا كله جهل بمقصد الشرع، وتعدّ عليه.

وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل. وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة. أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤوّل أو لا يؤوّل، وإن أُوِّل فعند من يؤول، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث، ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة.

والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى. وإنما قدمناه لأنا رأيناه أهم الأغراض المتعلقة بالشرع. واللّه الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته.

وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة.

تـــمّ

فهرس محتويات

الكشف عن مناهج الأدلة
في عقائد الملة

الفهرس

نصّ كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»

القول في الذات

القول في الصفات

القول في التنزيه

القول في الجهة

القول في الرؤية

القول في الأفعال

الخاتمة